

LA EXPERIENCIA GRIEGA DEL AZAR Y EL CONCEPTO DE TYXH EN LA FILOSOFÍA DE ARISTÓTELES

Iván de los Ríos Gutiérrez

Directores:

Dr. D. Jorge Pérez de Tudela Velasco

Dra. D^a. Luz Conti Jiménez

Madrid 2008

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi más profundo agradecimiento a los directores de esta tesis doctoral, la Dra. D^a. Luz Conti Jiménez y el Dr. D. Jorge Pérez de Tudela Velasco, por su apoyo incondicional a lo largo de estos años y por su generosidad personal e intelectual. Maestros y amigos. Nada hay mejor que aprender de aquellos a quienes se admira y quiere.

Quisiera también dejar constancia de mi gratitud hacia el Departamento de Filología Clásica de la UAM y, en especial, hacia el Dr. D. Emilio Crespo Güemes, quien en su momento tuvo a bien aceptar mi participación en un proyecto que serviría de marco para el disfrute de una Beca FPU-UAM, sin la cual nunca habría podido dedicarme plenamente a la realización este trabajo. Asimismo, agradezco a los profesores Lindsay Judson, Enrico Berti y Christoff Rapp su disponibilidad a la hora de facilitarme estancias de investigación en las Universidades de Oxford, Padova y Berlín, respectivamente, así como sus aportaciones críticas al contenido y desarrollo de la tesis doctoral. Y de manera especial al Prof. Dr. Dr. Ottfried Höffe de la Universidad de Tübingen, por haberme invitado a participar directamente en su *Oberseminar* y a presentar mis investigaciones ante el buen juicio de otros doctores y doctorandos. Muchas gracias a todos ellos.

Gracias, también, a Felipe Díaz Cantó por su lealtad y por las muchas horas dedicadas a la impresión de estas páginas.

Por último, me gustaría dar las gracias a Montserrat, a Trinidad y a Pilar, las tres mujeres de mi familia que seguirán conmigo cuando todo esto haya acabado hace mucho tiempo.

τὰ θνητὰ τοιαῦτ'· οὐδὲν ἐν ταύτῳ μένει

Eurípides, *Ión*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL	9
PRIMERA PARTE: LA EXPERIENCIA GRIEGA DEL AZAR	20
Introducción	20
A. INCERTIDUMBRE y COTIDIANIDAD: estrategias de interpretación del acontecimiento fortuito	34
A.1. ¿ES POSIBLE HABLAR DE UNA EXPERIENCIA GRIEGA DEL AZAR?	34
A.2. FILOSOFÍA Y LITERATURA	39
A.3. ΘΕΟΣ- ΤΟ ΘΕΙΟΝ: la trascendencia como clave hermenéutica	44
A.3.1. ONTOLOGÍA DE LA CLAUSURA Y ONTOLOGÍA DE LA CONTINGENCIA	76
B. ΤΥΧΗ: dimensión semántica	88
B.1 EL ENCUENTRO: τυγχάνω y los orígenes del término en Homero	97
B.2. EL ENVÍO: τύχη θεῶν o el azar como función de la divinidad	129
B.3. EL CASO: τύχη ἄδηλος y la secularización del evento fortuito	182
SEGUNDA PARTE: EL CONCEPTO DE ΤΥΧΗ EN LA FILOSOFÍA DE ARISTÓTELES	240
A. ERRORES DE INTERPRETACIÓN E INSUFICIENCIA DE LA CRÍTICA	240

B. ESTADO DE LA CUESTIÓN	256
C. ¿ES COHERENTE LA DOCTRINA ARISTOTÉLICA DE ΤΥΧΗ y ΑΥΤΟΜΑΤΟΝ EN <i>FÍSICA</i> II, 4-6?	311
C.1. CONTRADICCIONES EN <i>FÍSICA</i> II, 4-6: el uso indiscriminado de τύχη y αὐτόματον	315
C.2. ΤΥΧΗ y ΑΥΤΟΜΑΤΟΝ EN EL RESTO DEL <i>CORPUS</i>	329
C.3. ΤΥΧΗ EN LA ESFERA DE LOS FINES	345
TERCERA PARTE: EXCEPCIÓN, DESVIACIÓN Y EVENTO SIGNIFICATIVO. LA DOCTRINA ARISTOTÉLICA DEL AZAR	359
A. DIMENSIÓN GENÉTICA DEL CONCEPTO DE AZAR: lenguaje, cosmología y praxis en <i>Física</i> II, 4	360
A.1. MÉTODOS DE APROXIMACIÓN: análisis lingüístico y marco teleológico	366
A.2. <i>FÍSICA</i> II, 4: las tres δόξαι	382
B. EXCEPCIONAL, ACCIDENTAL, TELEOLÓGICO: rasgos definitorios del acontecimiento fortuito	404
B.1. EXCEPCIONAL	415
B.1.1 EXCEPCIONALIDAD Y CONTINGENCIA	431
B.1.2 CONTINGENCIA MODAL: las proposiciones modales	436
B.1.3 CONTINGENCIA NATURAL: el devenir	440
B.1.4. CONTINGENCIA PRÁCTICA: deliberación, elección y acción racional	451
B.1.5. EXCEPCIONALIDAD Y NECESIDAD	457
B.1.6. EXCEPCIONALIDAD, ACCIDENTALIDAD Y FRECUENCIA RELATIVA	480
B.2. ACCIDENTAL	491
B.2.1 CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL ACCIDENTE	492
B.2.2 PERTINENCIA DEL ACCIDENTE	498
B.2.3. ACCIDENTE CATEGORIAL Y SER <i>POR ACCIDENTE</i>	504

B.2.4. ESTATUTO ONTOLÓGICO DEL ACCIDENTE	511
B.2.5. CONSECUENCIAS DOCTRINALES	514
B.2.6. ACCIDENTALIDAD Y CAUSALIDAD	519
B.2.7. ΑΙΤΙΑ ΚΑΤΑ ΣΥΜΒΕΒΗΚΟΣ	525
B.3. TELEOLÓGICO	549
B.3.1. AZAR Y TELEOLOGÍA: ¿incompatibilidad o copertenencia?	551
B.3.2. PROBLEMAS DE UNA INTERPRETACIÓN NO CAUSAL DE LA EXPRESIÓN ΕΝΕΚΑ ΤΟΥ	574
B. 3.3. ΤΥΧΗ Y ΑΥΤΟΜΑΤΟΝ	590
B.3.4. ΤΥΧΗ Y ΔΙΑΝΟΙΑ	603
C. ΕΥΤΥΧΙΑ, ΕΥΠΡΑΞΙΑ y ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ	615
D. ΤΥΧΗ Y LA NECESIDAD DE LOS BIENES EXTERNOS	630
E. ΕΥΤΥΧΗΣ: la condición de hombre afortunado y el carácter permanente de la buena fortuna en <i>EE</i> VIII, 2	648
CONCLUSIONES	673
Bibliografía. Primera parte	697
Bibliografía. Segunda y tercera parte	711

INTRODUCCIÓN GENERAL

El trabajo que presentamos a continuación nace de una cierta pasión filosófica por la incertidumbre. Una pasión antigua e impertinente. Cotidianamente experimentamos la necesidad de someter a esquemas explicativos acontecimientos que no dependen de nuestra voluntad ni de nuestros deseos, sucesos que escapan por completo a nuestra previsión y control y que, sin embargo, inciden significativamente en el decurso de nuestras vidas. Decimos “incertidumbre”, pero lo cierto es que aquella pasión brota de una certeza inapelable y también antigua, también sin duda impertinente: el carácter inestable y permanentemente cambiante de la existencia humana. Este trabajo nace de la constatación de dicha certeza y de la inquietud derivada de la misma. Una inquietud que nos empuja a preguntar por el sentido de aquellos acontecimientos parcialmente inescrutables que irrumpen en nuestras vidas generando espacios de significación práctica, esto es, favoreciendo o frustrando inesperadamente un determinado proyecto vital. Eventos que desbaratan la inercia psicológica y el sosiego existencial que nos procura todo acontecer pautado, regulado y comprensible y que el lenguaje común engloba en la categoría equívoca, plástica y difusa de “lo fortuito”: aquello que no se produce ni siempre ni la mayor parte de las veces, desencadenando, no obstante, alteraciones relevantes en el interior de una trayectoria intencional guiada por la planificación racional, el proyecto y la expectativa.

El trabajo que aquí presentamos es, por tanto, una investigación sobre el azar, una aproximación histórica y teórica a la experiencia del azar y al concepto derivado de la misma. Ahora bien: semejante afirmación reclama una nueva impertinencia, pues, en efecto, tanto el objeto seleccionado como el título que encabeza esta tesis doctoral parecen a todas luces inadecuados. La razón es muy sencilla: decimos “el concepto de azar” cuando sabemos que *el azar carece de concepto*. El azar es la instancia paralógica por excelencia, si escuchamos a Aristóteles en *Física* II, 5. El azar carece de concepto y el concepto, por su parte, no contiene en sí mismo nada que pueda someter, dominar e

identificar eso que, sea lo que sea, aglutinamos bajo el término español de origen árabe *azar* y que tal vez comprenderíamos mejor con la ayuda del vocablo alemán *Zufall*, el latino *accidens* o el griego τῶχῆ. El azar no constituye en absoluto un caso de concepto. Un *caso* sí, sin duda. Eso es exactamente lo que constituye, lo que genera y lo que posibilita el azar: la singularidad del caso. Pero no desde luego un caso de concepto.

Esto no quiere decir que el azar no sea un asunto digno de ser pensado, debatido y discutido en el marco de la reflexión filosófica. Podríamos incluso afirmar que se trata de una tema relevante para la filosofía, aventurarnos a declarar que el azar es una cuestión filosóficamente urgente. Al menos eso es lo que podríamos alegar después de leer aquellos pasajes de *Dialéctica Negativa* en los que Theodor W. Adorno escribe que “lo urgente para el concepto es aquello a lo que no llega, lo que el mecanismo de su abstracción elimina. Lo que no es de antemano un caso de concepto”. Pero si Adorno está en lo cierto y el azar urge a la especulación filosófica, más relevante resulta aún el hecho palmario de que la experiencia humana de la fragilidad de la existencia se filtra en multitud de canales expresivos al margen de la prosa especulativa. En efecto, la necesidad de interpretación del acontecimiento fortuito supera ostensiblemente los límites del discurso filosófico. Y ello en la medida en que el azar, lejos de pertenecer a la terminología filosófica de manera exclusiva, constituye un factor característico de la condición humana en su nivel más elemental, un fenómeno cotidiano presente en todos y cada uno de los contextos en los que encontramos individuos que llevan a cabo acciones deliberadas con el fin de conseguir objetivos deseados. En todo contexto, en fin, en el que la precisión, el control, la certeza y la eficacia no pueden ser garantizadas. El azar es un índice de la condición humana, su proximidad nocional con el carácter incierto de la existencia es indiscutible. Lo cantaba ya la lírica arcaica; lo cantaban Arquíloco y Simónides, Baquílides y Tirteo. Lo cantaba Píndaro y lo repite Creusa en el *Ión* de Eurípides:

τὰ θνητὰ τοιαῦτ': οὐδὲν ἐν ταύτῳ μένει

Así son los mortales: nada permanece en el mismo estado. Así son las cosas relativas a los mortales, así es lo humano: nada permanece estable. Las cosas humanas, caracterizadas, como vemos, por esta dislocación perpetua, por la vulnerabilidad, la mutabilidad y la incertidumbre, nunca han encontrado una localización precisa ni un

soporte teórico medianamente consistente en el marco de la investigación científica -y no únicamente en el sentido moderno del término “científico”, sino tampoco, por ejemplo, en el paradigma global de la ἐπιστήμη griega y en el proyecto de una sistematización de la complejidad plural del ser en su conjunto y de la φύσις en sus diversas acepciones- Las cosas propias de los mortales, entonces, que es como deberíamos pensar el θνητό del pasaje euripídeo, no constituyen objeto de ciencia ni son susceptibles de localización teórica específica porque la ciencia, bien lo sabemos desde Parménides, Platón y Aristóteles, se ocupa de lo que es siempre o la mayor parte de las veces, de lo permanente e inmutable, de lo esencial, necesario y eterno. Las cosas de los mortales, en cambio, son imprevisibles, variables y contingentes. Tanto como decir: filosóficamente insignificantes, filosóficamente esquivas y, por ende, merecedoras de un destierro histórico al ámbito ontológicamente residual de la accidentalidad y la singularidad accesorio. A pesar de ello, tal vez tuviera razón Emil Ciorán al sentenciar que la grandeza de un pensador debe medirse por su capacidad para abordar lo insignificante, por su habilidad para dominar lo ínfimo, pues lo esencial - concluye el rumano- no ha requerido nunca del menor talento. La actitud filosófica se hace fuerte en confrontación directa con las instancias de riesgo del pensar discursivo. Y se hace fuerte no tanto por la neutralización del riesgo como por la valoración exacta del mismo.

A lo largo de las próximas páginas deseáramos intervenir filosóficamente en favor de tales instancias de riesgo. En concreto, en favor de lo accidental y del caso, de la coincidencia y el mero encuentro fortuito carente de toda fundación epistémica determinable. Y deseáramos hacerlo en nombre de “las cosas humanas” y de la mano de una determinada experiencia de la incertidumbre: ésa que hemos llamado “la experiencia griega del azar” y que culmina en la primera y, a nuestro juicio, más completa fijación conceptual del fenómeno fortuito. Nos referimos a la doctrina aristotélica sobre el azar, la suerte y la casualidad en *Física* II, 4-6.

¿Por qué Grecia? ¿Por qué Aristóteles? El ámbito de problemas que hemos perfilado más arriba se vincula a un proyecto determinado: la reivindicación de un espacio reflexivo para el horizonte de lo fortuito, lo casual y lo accidental. El esfuerzo conceptual de habilitación filosófica de los ámbitos coyunturales de la realidad encuentra en Aristóteles uno de sus más firmes representantes. En este sentido, nuestro

objetivo inicial era realizar un recorrido pormenorizado por la que constituye la primera doctrina filosófica en torno a la suerte y la casualidad: la teoría aristotélica sobre τύχη y αὐτόματον diseñada en *Física* II, 4-6. Sin embargo, la investigación de tales pasajes depara al lector múltiples sorpresas. En primer lugar, dicho ensayo de sistematización teórica se apoya en la constatación cotidiana de una terminología de la incertidumbre. En efecto, Aristóteles advierte que, en el uso ordinario del lenguaje, muchos acontecimientos –las excepciones causadas accidentalmente que pertenecen al orden de los fines– son atribuidos a la suerte y la casualidad (ἀπὸ τύχης - ἀπὸ ταύτομάτου). De manera que el interés por la doctrina aristotélica remite desde sus primeros compases al orden de la lengua griega en la que se transmite y pervive una determinada experiencia de la incertidumbre, es decir, del hecho cotidiano de que muchas cosas acontecen de modo inexplicable al margen de nuestra decisión y nuestros deseos. En segundo lugar, el examen de las lecciones sobre filosofía natural en las que se dirime el conflicto parecen orientadas por intereses poco naturales y poco científicos, si se nos permite la expresión. A medida que avanza la investigación, descubrimos que, en efecto, el interés que mueve los análisis aristotélicos de τύχη y αὐτόματον no se restringe a la dimensión epistemológica o estadística que el término “azar” sugiere en nuestras mentes modernas. Antes al contrario, el estudio aristotélico está regido por un interés eminentemente práctico, esto es: por el deseo de traer a concepto, i.e., de explicar en clave especulativa el modo en que ciertos acontecimientos de origen incierto irrumpen de manera significativa en el curso vital de un agente racional y moral. El deseo meridiano de responder a la más simple y común de las preguntas: ¿por qué? ¿por qué a mí? ¿por qué ahora y de este modo?. Ambos factores –el interés lingüístico por el vocabulario del azar y la praxis como dimensión rectora de las investigaciones en torno al mismo– imponen a toda empresa filosófica en torno al azar aristotélico un paso atrás: un acercamiento a las prácticas discursivas prearistotélicas en las que se asienta el vocabulario de la incertidumbre. La primera doctrina filosófica sobre la suerte y la casualidad está enraizada en un orden discursivo independiente del filosófico. En concreto, en los modos plurales en que los diversos canales expresivos del espíritu griego, desde la épica homérica hasta la prosa científica, se hacen cargo de la precariedad de la existencia y de la imposibilidad de explicar plenamente la complejidad de nuestras vidas. Eso que imponen ambos factores es, por tanto, la atención al modo en que el concepto que Aristóteles se propone delimitar –τύχη– va creciendo histórica y

semánticamente hasta convertirse en el vehículo expresivo de los límites de la explicación racional y de la acción deliberada. Por todo ello, la atención a la primera doctrina filosófica del azar nos parece insuficiente sin un recorrido previo por el nacimiento, el crecimiento y la expansión del término τύχη. Asimismo, la naturaleza práctica de la investigación aristotélica se decide precisamente en el interés antropológico que orienta la pregunta griega por el azar. Pues, en efecto, a diferencia de la perspectiva científicista moderna, la investigación del azar responde al cuestionamiento crítico que el hombre elabora en torno a sí mismo y al mundo que lo contiene, lo interpela y lo arrolla inesperadamente.

Asumidas estas consideraciones, pasaremos a exponer el modo en que se desarrolla nuestro trabajo. Dado que el interés inicial de la investigación es la doctrina aristotélica sobre el azar y que dicha doctrina nos ha conducido hacia el ámbito del pensamiento y la literatura griegas prearistotélicas, la tesis doctoral está dividida en tres partes:

La primera parte está dedicada a la “experiencia griega del azar” y a las diferentes tentativas de interpretación del fenómeno fortuito. Esta primera parte está, a su vez, dividida en dos secciones. En la primera sección, nuestro objetivo ha sido construir un nivel de trabajo en el que queden delimitados de manera general tanto el objeto de investigación como el marco en cuyo interior se desarrolla la misma(A). El asunto no es otro que la constatación cotidiana de la imposibilidad de explicar de manera satisfactoria todo lo que nos acontece, en particular eventos de corte significativo que gozan de cierta relevancia en nuestras vidas. El marco, por su parte, viene definido por el arco de la producción intelectual griega desde los poemas de Homero hasta la prosa científica ilustrada del siglo V a.c. Lejos de interesarnos por todos y cada uno de los autores y movimientos que nutren esta época, nuestro interés se dirige de modo más preciso hacia una pregunta muy concreta: ¿de qué modo trata de explicar el pensamiento griego la presencia de elementos significativos parcialmente incomprensibles en el interior de la vida humana? ¿cuáles son los instrumentos teóricos de los que se sirve? ¿a qué visión del mundo responde en cada caso la interpretación del fenómeno fortuito?. Partiendo de estos interrogantes y utilizando la noción fenomenológica –ni hegeliano-husserliana ni teológica, sino histórico-descriptiva- de *trascendencia* como clave interpretativa, veremos que la totalidad del pensamiento

griego previo a Aristóteles exhibe dos actitudes fundamentales en relación al sentido del evento fortuito: a) por un lado, la actitud derivada de lo que hemos denominado “ontología de la clausura”, en cuyo interior todo acontecimiento en el orden del tiempo es la expresión de un orden previo y fundante, de una unidad trascendental de síntesis que engloba, identifica y, en última instancia, explica la pluralidad del ser y las vicisitudes del acontecer relativo a los seres humanos. En el interior de este paradigma, el acontecimiento fortuito es aquel cuyo origen permanece velado a las capacidades intelectuales del hombre. Fortuito es aquello que, simplemente, no somos capaces de comprender en términos racionales, si bien responde, como todo acontecimiento, a una estricta unidad de sentido ya siempre determinado –destino, *moîra*, voluntad de los dioses...-; b) por otro lado, la actitud propia de la “ontología de la contingencia”, que promueve una interpretación del mundo basada en las coordenadas de la historia, la racionalidad, la libertad, el progreso y la indeterminación objetiva y no meramente psicológica del futuro. Frente a la clausura omnímoda de un destino que todo lo envuelve y todo lo decide, la ontología ilustrada de la contingencia habilita la posibilidad de lo insólito y lo fortuito en un universo sometido ahora a las facultades racionales del ser humano. Una opción que rechaza todo principio omnicomprensivo y que apuesta por la tendencia naturalista a identificar los acontecimientos con fenómenos sujetos a leyes inmanentes, naturales, cognoscibles y matematizables por el intelecto. A pesar de esta tendencia *progresista*, la ontología de la contingencia se enfrenta exactamente al mismo conflicto que la ontología de la clausura: dar cuenta de los ángulos de indeterminación que acompañan a todo fenómeno natural, a toda empresa racional y a toda acción práctica.

Una vez dibujado el perímetro de nuestros intereses, la segunda sección de la primera parte se concentra en el vocablo que asume en el mundo griego todas las inquietudes que venimos presentando: *τύχη*. A lo largo de esta sección nos ocupamos de la dimensión semántica del sustantivo (B). El objetivo central de esta parte de la investigación es claro: se trata de asistir al nacimiento y al crecimiento semántico del término con el fin de vislumbrar cuáles son los sentidos fundamentales que adquiere el vocabulario del azar en el mundo griego, i.e., qué orden de problemas tenemos entre manos. Partiendo del verbo *τυγχάνω* en los poemas homéricos, veremos que *τύχη* canaliza la experiencia griega del azar en tres momentos principales: a) como expresión del *encuentro* en sentido amplio –un encuentro físico en el campo de batalla de la *Ilíada*

que irá asumiendo paulatinamente valores más abstractos-; b) como expresión del envío preparado por la divinidad –τύχη es aquello que los dioses fabrican y entregan a los mortales- y, finalmente, c) como expresión del caso fortuito en un contexto secularizado de explicación científica –el mero acaecer que se desfonda en un universo vacío de dioses -. Todos estos sentidos confluyen en una profunda unidad semántica que acompaña al sustantivo griego en todas sus fases: la expresión de un contacto puntual entre el plano de la interioridad racional del agente moral y el orden situacional del mundo en el que éste actúa. Esta unidad semántica nos ayudará a intensificar la necesidad de entender el azar en términos eminentemente prácticos.

La segunda y la tercera parte de nuestra investigación se centran de manera específica en el concepto aristotélico de τύχη y en la doctrina que el estagirita elabora a partir del mismo. En la segunda parte, hemos intentado elaborar un *status quaestionis* en torno al azar aristotélico, asunto que, a nuestro juicio, ha sido notablemente descuidado por los especialistas. El descuido al que nos referimos no responde tanto a la ignorancia de la doctrina del aristotélica del azar como a su simplificación científicista en términos de un apéndice irrelevante a la teoría de las causas. Asimismo, el interés mayor que la doctrina sobre la suerte y la casualidad despierta en la filosofía práctica adolece de una sospechosa constante: la indiferencia frente a los escritos físicos en las reflexiones sobre el azar en los escritos éticos. Ante tales inconvenientes, hemos decidido exponer cuáles son, a nuestro entender, algunos de los errores más frecuentes en la aproximación erudita al problema del azar, la suerte y la casualidad en el pensamiento del estagirita. De este modo, la exposición de los errores más frecuentes precederá al estado de la cuestión (A y B, respectivamente). En éste último, observaremos que, entre algunos especialistas de fama internacional, es costumbre imputar a Aristóteles falta de coherencia y precisión en su doctrina sobre τύχη y αὐτόματον. En efecto, los pasajes de *Física* II, 4-6 están repletos de contradicciones doctrinales, así como de muestras frecuentes de relajación en el uso de dos términos en apariencia tan dispares. Por todo ello, dedicamos la tercera sección de esta segunda parte a preguntarnos por la coherencia doctrinal de la propuesta aristotélica mediante un recorrido pormenorizado por los diversos lugares en los que Aristóteles reflexiona sobre τύχη y αὐτόματον a lo largo del *corpus* (C).

En la tercera y última parte de nuestra investigación hemos querido realizar un análisis pormenorizado de la doctrina aristotélica del azar, tanto en su horizonte genético (*Física* II, 4-6) como desde el punto de vista de sus implicaciones doctrinales en el terreno de la praxis (esp. EE I, 2; VIII, 2 y EN I, 10). Una vez más, la decisión de orientar una investigación doctoral en torno al concepto de τύχη en la filosofía de Aristóteles responde al deseo de establecer las bases necesarias para una aproximación conceptual a una parcela particularmente descuidada por la erudición aristotélica. Aristóteles nos proporciona los instrumentos conceptuales necesarios para una correcta consideración de ciertos problemas filosóficos de primer orden: las relaciones entre determinación formal e indeterminación desde un punto de vista ontológico; inteligibilidad y límites del conocimiento científico desde un punto de vista gnoseológico; temporalidad, facticidad, contingencia, fortuna y límites de la acción humana desde un punto de vista práctico. Como vemos, el ámbito de problemas desentrañado por la investigación de lo fortuito atraviesa diversos órdenes del pensamiento aristotélico: el horizonte metafísico, donde se dilucida el estatuto ontológico del accidente; el horizonte epistemológico, donde se establecen las condiciones del conocimiento científico y de su objeto; y el horizonte físico-práctico, esto es, el orden natural de la φύσις, en cuyo seno se dan cita el movimiento natural inconsciente conforme a fines y los cursos de acción deliberados orientados a la consecución de objetivos. El plano ontológico y cosmológico que acoge ambos niveles dinámicos es, en efecto, el orden de la contingencia: aquello que puede ser –y ser hecho- de otra manera.

A la vista del alcance no meramente físico de la doctrina del azar aristotélico, en la última parte de nuestro trabajo hemos trazado un itinerario muy preciso: partiendo del programa aristotélico diseñado en *Física* II, 4-6, nos adentramos en los diferentes lugares del *corpus* que van reclamando un espacio de atención indispensable para la correcta caracterización del fenómeno fortuito. En este sentido, comenzamos nuestro trayecto examinando la dimensión genética del concepto de azar (A), esto es, el plano en el que Aristóteles elabora la fijación conceptual e instrumental necesaria para el estudio de lo fortuito en sentido amplio. Ese plano no es otro que el orden lingüístico, los modos en que el ser humano, la gente común, la opinión y los más sabios hablan del azar, la suerte y la casualidad. Habiendo constatado la presencia cotidiana del vocabulario de la incertidumbre, Aristóteles enmarca la discusión sobre el acontecimiento fortuito en el debate cosmológico de la física jonia, tratando de

presentar, analizar y criticar la falta de una doctrina filosófica estricta entre sus antecesores y presentando los balbuceos especulativos de éstos últimos (las 3 δόξαι A.2.)

El examen de los tres grupos de opiniones en el pensamiento precedente da paso a la caracterización definitiva del acontecimiento fortuito en *Física* II, 5 (B). Allí, Aristóteles definirá el fenómeno fortuito según un criterio ternario: a) *criterio de frecuencia*: desde el punto de vista del ritmo de los acontecimientos, fortuitos son todos aquellos sucesos que no se producen ni siempre ni en la mayor parte de los casos; b) *criterio causal*: desde el enfoque etiológico, fortuito es lo que se produce accidentalmente; c) *criterio teleológico*: desde la perspectiva teleológica, fortuitos son aquellos acontecimientos excepcionales producidos accidentalmente que, sin embargo, pertenecen al orden de los fines. Asumida esta caracterización, nuestra investigación se esfuerza en la comprensión detallada de cada una de estas características: *excepcionalidad* –en cuyo interior realizamos un recorrido por el concepto absolutamente fundamental de “contingencia” (B.1.)–; *accidentalidad* –examinada en términos generales y en relación con la definición de lo fortuito– (B.2.); y *teleología* (B.3). La afirmación aristotélica del carácter teleológico de lo fortuito constituye, sin duda, uno de los interrogantes más complejos de la doctrina sobre el azar, la suerte y la casualidad. Ciertamente, no parece sencillo combinar la finalidad del azar propuesta en los pasajes de la *Física* con la negación de todo carácter teleológico a τύχη y αὐτόματον en múltiples lugares del *corpus*. Ante semejante situación, hemos intentado defender que el sentido teleológico del acontecimiento fortuito se apoya en una interpretación no causal de la expresión ἔνεκα τοῦ. Esta interpretación intensifica la naturaleza práctica del evento fortuito por cuanto define su naturaleza teleológica en términos de “significación o relevancia práctica”: fortuito es el acontecimiento excepcional causado accidentalmente cuya irrupción genera, no obstante, modificaciones relevantes en el interior de la existencia humana, favoreciendo o frustrando inesperadamente la consecución de objetivos (D).

Una vez explicitado el significado del finalismo del azar y habiendo definido el mismo en términos de significación práctica, nuestro trabajo se encamina hacia su último cometido. Éste no es otro que la aplicación de la doctrina fijada en la *Física* al ámbito

de los escritos éticos. Pues, en efecto, si es cierto que el azar es un fenómeno cotidiano que atañe a la existencia humana: ¿de qué manera influye lo fortuito en la construcción de la vida buena? Si la acción racional y el azar están indisolublemente unidos, ¿cómo afecta éste vínculo a la consecución de la felicidad en el seno de una comunidad política? ¿Acaso la felicidad se confunde con la buena fortuna? ¿Acaso es posible ser felices al margen del contexto situacional en el que habitamos y actuamos y en cuyo seno, qué duda cabe, se produce una constante exposición a irrupciones inesperadas de corte significativo? En una palabra: ¿qué grado de azar es necesario para la consecución de una vida satisfactoria? Aristóteles aborda esta serie de problemas en sus escritos éticos (particularmente en *EN* I, 10, *EE* VIII y 2, *MM* II). El objetivo de una incursión en estos pasajes no es otro que el esclarecimiento del que nos parece un triángulo fundamental para comprender la naturaleza eminentemente práctica de lo fortuito: el vínculo εὐτυχία-εὐπραξία-εὐδαιμονία (C). El examen de este enlace primordial nos conduce, finalmente, a un análisis de la doctrina aristotélica de los bienes externos como condición necesaria de la felicidad (D) que desemboca en la noción de εὐτυχής – “afortunado” (E). Dedicamos a esta noción el último epígrafe de la tercera parte, insistiendo en las contradicciones presentes entre una concepción mística del azar en *EE* VIII, 2 (el hombre “entusiasmado” o poseído por el dios) y la doctrina de la *Física*. Asimismo, llamamos la atención sobre las posibles objeciones que suscita la demanda aristotélica de una buena fortuna “permanente” como condición necesaria del εὐτυχής en el capítulo final de la *EE*. En efecto, el carácter puntual de lo fortuito en *Física* II, 4-6 no parece concordar con la necesidad constante de la buena fortuna para la consecución de la vida buena proclamada en las *Éticas*.

Para finalizar, quisiéramos insistir de nuevo en la motivación que subyace a esta tesis doctoral: se trata de asediar el fenómeno cotidiano de la incertidumbre y su concreción en el acontecimiento fortuito mediante el recurso a diversas estrategias de aproximación. En este sentido, la doctrina aristotélica del azar dista enormemente de configurar la solución teórica al enigma de lo fortuito en la vida humana. Tenemos la firme convicción de que tamaño despropósito jamás estuvo entre las intenciones del estagirita. La propuesta aristotélica es exactamente eso: una propuesta, una contribución, desde la prosa filosófica, al problema del azar como elemento constitutivo de la condición humana. Ello no le resta valor alguno al alcance de sus tesis. Antes al contrario, la doctrina aristotélica sobre τύχη y el ensayo de conceptualización del

fenómeno fortuito llevado a cabo por el filósofo constituyen un espléndido instrumento de trabajo a la hora de afrontar la irrupción inesperada de acontecimientos significativos parcialmente incomprensibles. Ahora bien, y Aristóteles fue probablemente el primero en advertirlo, el problema del azar escapa a una determinación conceptual completa y definitiva por cuanto apela, en última instancia, a las estrategias narrativas que el sujeto pone en práctica a la hora de explicarse a sí mismo el despliegue de su propia existencia. El azar no es sino un mecanismo explicativo imperfecto, un instrumento narrativo de índole retrospectiva: una vez acaecidos ciertos acontecimientos que no sabemos explicarnos y que, sin embargo, dada su relevancia práctica, reclaman nuestra interpretación, el azar emerge como el nombre para aquello que no puede ser nombrado, la explicación difusa de aquello que no puede ser explicado. Esa y no otra es la enseñanza de la sabiduría popular que Aristóteles integra en sus investigaciones; ése el trasfondo que impulsa al saber trágico presente en la producción literaria y artística de sus precursores. En el interior de una ontología ilustrada como la aristotélica, allí donde no queda espacio alguno para el destino y la clausura del orden de los acontecimientos en una red de sentido ya siempre elaborada, la presencia del azar como margen de indeterminación ontológica, epistemológica y práctica testimonia la insuficiencia de la más importante de las preguntas, la imposibilidad de ofrecer *siempre* una respuesta satisfactoria a la pregunta elemental de la filosofía: ¿por qué?

PRIMERA PARTE: LA EXPERIENCIA GRIEGA DEL AZAR

INTRODUCCIÓN

El objetivo de la primera parte de nuestra investigación es realizar un recorrido histórico por la configuración semántica del vocablo griego τύχη desde sus orígenes en Homero y Hesíodo hasta el primer ensayo de sistematización teórica llevado a cabo por Aristóteles en *Física* II, 4-6¹. La doctrina aristotélica del azar constituye, a nuestro juicio, un momento fundamental en la historia de la filosofía de Occidente. Y ello por tres razones. En primer lugar, por la *decisión filosófica* de traer a concepto e integrar en el seno de las investigaciones físicas y prácticas el fenómeno cotidiano de la incertidumbre, la suerte y la casualidad. En segundo lugar, porque esa decisión se perfila históricamente como la primera doctrina filosófica orientada al análisis de una dimensión de problemas ciertamente residual en el interior de los grandes interrogantes teóricos, pero no por ello menos importante desde el punto de vista de una preocupación filosófica por *lo humano* en sentido estricto. Por último, la doctrina aristotélica sobre la suerte y la casualidad resulta absolutamente crucial por cuanto impugna una predilección teórica de hondo calado en el pensamiento occidental, a saber: aquella que culmina en la declaración programática de Hegel según la cual “Die philosophische

¹ Al igual que καιρός, τύχη forma parte de un conjunto de vocablos típicamente griegos cuya complejidad y riqueza de matices resultan difícilmente reconducibles a la lengua española. Incluso en el caso del griego antiguo, la evolución semántica de ambas palabras desde Homero hasta Aristóteles es enormemente imprecisa, siendo curiosamente el estagirita el representante de un primer ensayo de fijación conceptual de ambos términos en sus escritos (*Física* II, 4-6; *EN* I, 9-10; *EE* VIII, 2 y *MM*, II, 8, en el caso de τύχη y *EN* I, 4; II, 2; III, 1; *EE* I, 8 y *Política* V, 11 en el caso de καιρός). La complejidad que subyace al empleo de este tipo de nociones en la producción intelectual prearistotélica intensifica la legitimidad de un acercamiento filosófico al interior de las mismas. En efecto, la perspectiva teórica sobre aquellos términos en los que la tradición prefilosófica queda filtrada y depositada se perfila como captación, comprensión y recorrido por una determinada experiencia del mundo y del hombre no reducible a esquemas meramente conceptuales. En este sentido, la inviabilidad de una traducción que agote plenamente el significado de los términos τύχη o καιρός coincide con una cierta aproximación al tono afectivo y vivencial de la mentalidad griega arcaica que los habita: “Gerade solche Wörter, die in keiner anderen Sprache ein Äquivalent haben, lehren nicht nur griechisch verstehen sondern griechisch fühlen”, Wilamowitz-Möllendorf, U. von, *Sappho und Simonides. Untersuchungen über griechische Lyriker*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1913, p. 247, n. 1. La proximidad entre ambas nociones se presenta como expresión del deseo típicamente humano de comprender y dominar mediante la inteligencia el orden mundano de las circunstancias. Un estudio pormenorizado del origen y la evolución del término *kairós* puede verse en Trede, M., *Kairos: l'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion d'Homère à la fin du IVe siècle avant J.-C.*, Editions Klincksieck, Paris, 1992. Para una aproximación de corte más especulativo y atenta a las vinculaciones entre el término griego y el pensamiento contemporáneo, véase Kerhoff, M., *Kairos. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, San Juan, 1997.

Betrachtung hat keine andere Absicht als das Zufällige zu entfernen”². En efecto, en líneas generales, el proyecto filosófico de Occidente permite aislar con precisión aquellos conceptos que expresan los aspectos secundarios, coyunturales y marginales de lo real a partir de una propuesta metafísica y epistemológica centrada en las coordenadas de la inmutabilidad, la eternidad, la estabilidad y la permanencia. En este sentido, nociones como *devenir*, *azar*, *accidente*, *evento* y *casualidad* constituyen las notas características de un ámbito ontológico subsidiario que bien podemos denominar *modalidad accidental del ser y del acontecer*³. En nuestra opinión, la doctrina aristotélica del azar contribuye de manera singular a la reivindicación de esta región ontológica sistemáticamente despreciada por las líneas mayores de la historia del pensamiento filosófico. Una reivindicación indicadora tanto del alcance inagotable del proyecto filosófico de Aristóteles como del su carácter más íntimo en cuanto investigador. En efecto, la teoría del azar representa un claro síntoma de la actitud de Aristóteles como científico, filósofo y heredero magistral de la tradición griega arcaica: una figura en la que se combinan a la perfección la pasión por los grados supremos de la inteligibilidad y la atención a los ángulos residuales y marginales de lo real, otorgando así un espacio reflexivo a todo aquello que, *siendo el caso*, no puede ser plenamente reconducido a la plenitud de la forma, a la determinación de la esencia o a la transparencia de la explicación científica⁴.

² Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band I: *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. von J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1955, p. 29; traducción española de José Gaos, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza editorial, Madrid, 2004, pp. 43-4: “La consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente”.

³ No en balde, la terminología del accidente que nosotros mismos empleamos es de cuño aristotélico. Un estudio pormenorizado y en español de los diversos sentidos de lo accidental en el pensamiento de Aristóteles puede encontrarse en Quevedo, A., <<*Ens per accidens*>>. *Contingencia y determinación en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1989. Asimismo, el excelente trabajo de Urbanas, A., *La Notion d'Accident chez Aristote. Logique et métaphysique*, Les Éditions Bellarmin/Les Belles Lettres, Montreal/Paris, 1988. Más breves y concisos son los artículos de Frede, D., “Aristotelian Accidents”, en : *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XVI (1998), pp. 133-159 y Brunschwig, J., “Accident”, en : Burkhardt H. y Smith B. (eds.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, Munich, 1991, I, pp. 9-12; “Note sur la conception aristotélicienne de l'accident”, en : *Methexis: Études néoplatoniciennes présentées au professeur Évanghélou A. Moutsopoulos*, Atenas, pp. 67-80. Siguen vigentes las extraordinarias aportaciones de Pierre Aubenque a la comprensión del accidente aristotélico en su clásico *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris, 1962, pp.134-63; trad. De Vidal Peña, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1987, pp. 131-158. Por último, la profesora Oñate ha examinado la naturaleza del συμβεβηκός y del contingente accidental en su imprescindible y ya clásico *Para leer la Metafísica en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*, Dykinson, Madrid, 2001, esp. pp. 606-09.

⁴ Aubenque lo ha expresado con su acostumbrada y elegante precisión: “La especulación de Aristóteles se guarda tanto de la asimilación como de la exclusión: lo contingente no se reduce a lo necesario, ni el accidente a la esencia; y si la necesidad de la esencia expresa la actualidad más elevada del ser, no es sin

Junto a tales motivaciones, localizamos la relevancia de la doctrina aristotélica del azar, la suerte y la casualidad en su vinculación con otros lugares ajenos al *corpus* frecuentemente pasados por alto en la investigación erudita. En concreto, nos referimos a aquellas fuentes que limitan, nutren y generan la prosa filosófica actuando como su horizonte de sentido, esto es, las distintas modalidades expresivas de la religiosidad griega tal y como nos han sido históricamente transmitidas en la épica homérica, la lírica arcaica y el drama ático, así como el espíritu crítico encarnado con posterioridad en la prosa científica de la *Ilustración* ateniense. La doctrina aristotélica del azar, si bien inaugural y filosóficamente autónoma, constituye un momento clave en la historia del pensamiento humano por cuanto tiene, precisamente, de prefilosófica y arcaizante⁵. De hecho, la noción que nos convoca y que traducimos por el momento y de modo

embargo su única manifestación posible: en el todo del ser hay multiplicidad, hay devenir, hay azar; y en el dominio de la vida humana existe lo imprevisible y lo irracional. Si hay un punto en el que Aristóteles se separa radicalmente de su maestro Platón, es precisamente éste: todos esos aspectos del ser y de la vida que estamos tentados de considerar como negativos, en la medida en que repugnan a un cierto ideal griego (y sin duda también intemporal) de unidad, de permanencia y de perfecta determinación, no deben ser ya rechazados fuera del ser, sino que deben ser escrutados, analizados, elevados al concepto, aprehendidos en su inteligibilidad en cierto modo máxima, incluso si esta inteligibilidad sólo puede ser relativa”, prólogo al trabajo de Montoya, J. y Conill, J., *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2001, p. 13.

⁵ Empleamos el término “filosofía” en el sentido de una de las diversas modalidades expresivas que pueblan la producción intelectual de la Grecia antigua, a saber: la prosa filosófica o especulativa. Una prosa especulativa que Aristóteles utiliza, entre otras cosas, para captar y fijar conceptualmente la experiencia humana del encuentro fortuito y que no puede sino nutrirse del horizonte de la producción épica, lírica, trágica y científica en cuyo seno, sin duda, la vulnerabilidad, la incertidumbre y la fragilidad de la existencia humana constituyen un interrogante de primer orden. Autores como G. Verbeke, P. Aubenque y Martha C. Nussbaum y, entre otros, han insistido en la restauración de la sabiduría arcaica por parte de Aristóteles a la hora de diseñar un pensamiento práctico en contraste con la ética platónica: Aubenque, P., *La prudence chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963 ; trad. esp de M^a José Torres Gómez-Pallete, *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999, especialmente el capítulo titulado « La fuente trágica », pp. 177 y ss ; Nussbaum, Martha C., *The fragility of goodness. Luck and ethics in greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, trad. española de A. Ballesteros, , *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, Visor, Madrid, 1995; esp. el capítulo 8, pp. 315-343; también Verbeke, G., “Philosophie et conceptions préphilosophiques chez Aristote”, en: *Revue Philosophique de Louvain* 59 (1961), pp. 405-430. Estos pensadores subrayan las conexiones que vinculan el origen de toda reflexión filosófica con una pluralidad de contenidos tradicionales extraños a la prosa especulativa y que el discurso teórico, sin embargo, lejos de eliminar o asumir acríticamente, somete a un análisis exhaustivo orientado al esclarecimiento y la comprensión de los diversos interrogantes que asedian al ser humano. La filosofía, por tanto, se integra en una suerte « d’alimentation de la recherche ; celle-ci reste en contact constant avec l’expérience quotidienne, l’expérience d’un monde qui nous est donné à travers les opinions communes, les traditions, les mythes, la poésie, la religion, en un monde qui nous est offert avec tous les apports de la culture humaine », G. Verbeke, “Philosophie et conceptions préphilosophiques chez Aristote”, en: *Revue Philosophique de Louvain* 59 (1961), p. 407. Entre nosotros, Teresa Oñate ha insistido en estas cuestiones prestando atención a la matriz prefilosófica del pensamiento occidental en su *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Dykinson, Madrid, 2004.

extremadamente vago como “azar”-τύχη- no es en sí misma un tecnicismo filosófico. Menos aún un término científico o estadístico en el sentido moderno. No estamos ante una instancia exclusiva de la prosa científica ni ante una noción forjada por el primero de sus sistematizadores. El problema del azar que se viene anunciando en el vocablo griego τύχη y, más aún, el vocablo mismo, configuran una instancia lingüística muy anterior a Aristóteles⁶ que condensa en su interior una determinada experiencia humana de la incertidumbre como rasgo esencial de la existencia humana. Una experiencia, en concreto, que denominamos griega y que se muestra en diversas modalidades expresivas a través de su propia evolución interna en el tiempo⁷. En este sentido, la teoría aristotélica de la suerte y la casualidad no viene a encarnar la resolución sistemática de un problema estrictamente filosófico, sino, antes bien, la respuesta y la contribución, desde la filosofía, a un interrogante insoluble anclado firmemente en la tradición

⁶ La bibliografía es monumental. Los investigadores más destacados coinciden en la ausencia del sustantivo en la *Iliada* y la *Odisea* de Homero, localizando sus primeras apariciones en los versos 420 del himno homérico *A Démeter* y 360 de la *Teogonía* de Hesíodo, personificada como Oceánida en ambos casos. Más adelante tendremos ocasión de abundar en estas cuestiones. Por el momento, para una aproximación general al problema del origen, la etimología y la evolución de τύχη en el pensamiento griego desde Homero hasta el helenismo: Herter, H., “TUXH”, en: *Kleine Schriften*, Munich, 1975, pp. 76-90; Herzog-Hauser, G., “Tyche und Fortuna”, en: *Wiener Studien* 63 (1948), pp. 156-164 y Herzog-Hauser, G., en: Pauly-Wissowa y Kroll, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Pauly, A.-Wissowa, G., *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Alfred Drucken Müller Verlag, Stuttgart, 1958-1978, VII, A, 2, , s.v. Tyche, col. 1643-1689; Hild, J.A., en: Daremberg, Ch-Saglio, E. et Pottier, E., *Dictionnaires des Antiquités grecques et romaines*, Hachette, Paris, 1873-1919, II, 2, 1896, s.v. Fortuna, col.1264-1268 y 1276; Ruhl, L., en: Roscher, W.H., *Ausführliches Lexicon des griechischen und römischen Mythologie*, Hildesheim, Leipzig, 1884-1937, V, col. 1309-1357; Stock, St.G., en: Selbie J.A. and Gray, L.H., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, 1910-1971, VI, 1913, s.v. Fortune); Ziegler, K., en: Pauly-Wissowa y Kroll, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, op. cit.VII, A, 2, 1943, s.v. Tyche, col. 1689-1696. Un examen filológico, histórico y filosófico más detallado sobre la presencia de τύχη en el pensamiento griego presocrático nos lo ofrecen los siguientes estudios y monografías: Allégre, F., *Etude sur la déesse grecque Tyche. Sa signification religieuse et morale. Son culte et ses représentations figurées*, Paris, 1889; Berry, E.G., *The History and Development of the concept of Θεία μοῖρα and Θεία τύχη*, Chicago, 1940; Buriks, Agatha Anna, PERI TUXHS , *De ontwikkeling van het begrip tyche tot aan de Romeinse tijd, hoofdzakelijk in de filosofie*, Diss. Leiden, 1948; Busch, Gerda, *Untersuchungen zum Wesen der TUXH in den Tragödien des Euripides*, Diss., Druckerei Winter, Heidelberg, 1937; Cioffari, V., *Fortune and fate from democritus to Sto. Tomas*, Diss. Columbia Univ., New York 1935; Giannopolou, Vasiliki, *Týche: fortune and chance in Euripides and fifth century historiography*, PhD Dissertation, Oxford, 2001; Green, W.C., *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge (Mass.), 1948; Joos, Paul, *TYXH, ΦΥΣΙΣ, TEXNH. Studien zur Thematik frühgriechischer Lebensbetrachtung*, Verlag P.G. Keller Wintertur, Züricher Dissertation, 1955; Mendieta, Amand de, *Fatalisme et liberté dans la antiquetè grècque*, tesis, Universidad de Lovaine 1945 ; Strohm, H. *Tyche. Zur Schicksalfassung bei Pindar und den frühgriechischen Dichtern*, Stuttgart, 1944; Villard, L., *Týche: des origines a la fin du Vème siecle avant J.C*, Diss., Lille, 1987.

⁷ Habiendo constatado la extraordinaria frecuencia con la que el vocablo aparece en los historiadores y en los trágicos, Giannopolou concluye que...“this concept is not only part of the poetic or historic theology, but is also a living preoccupation connected with human uncertainty and fear of unexpected reversals that can turn one’s life upside down”, Giannopolou, V., *Týche: fortune and chance in Euripides and fifth century historiography*, op. cit. , p. 136.

literaria griega y en el cuestionamiento humano del lugar propio en el interior de la totalidad del ser. Por esta razón, la aproximación a los textos aristotélicos que nos incumben no podría nunca prescindir de un breve recorrido por la dimensión que posibilita histórica y semánticamente el tratamiento filosófico del azar. En efecto, podemos afirmar que la primera doctrina filosófica en torno a la suerte y la casualidad se articula en Grecia en el siglo IV a.C. alrededor de una noción –τύχη- profundamente enraizada tanto en la mentalidad religiosa como en el lenguaje cotidiano de la Grecia antigua⁸. Por ello, partiendo de un análisis de la evolución semántica y nocional de este sustantivo hipostasiado⁹, y al hilo de nuestro deseo de contextualizar la doctrina filosófica de Aristóteles en un marco más amplio que el de la prosa especulativa, pretendemos poner de relieve el hecho de que la tradición prearistotélica alberga en su interior una clara conciencia lingüística de la naturaleza variable, precaria, frágil e incierta de la condición humana. Tal experiencia es, precisamente, la que Aristóteles intentará abordar desde las posibilidades expresivas de una terminología filosófica que él mismo contribuye a consolidar históricamente.

⁸ Se trata de una opinión compartida y expresada reiteradamente por diversos especialistas, en especial por Giannopolou, Herter, Joos y Villard (vid. nota 6). Asimismo, Lehrs, K., *Populäre Aufsätze aus dem Alterthum. Vorzugsweise zur Ethik und Religion der Griechen*, Leipzig, 1856, principalmente pp. 153-165.

⁹ ἔτυχεν-τύχη /*evenit-eventus*. Llamamos evento al acontecimiento extraordinario y sorprendente experimentado por un individuo cualquiera con carácter de significación práctica, esto es, de tal forma que dicho acontecer genere de modo imprevisto y parcialmente incomprensible consecuencias positivas o negativas en el interior de un determinado proyecto vital. Detrás de ese suceso –convertido en evento por la relevancia subjetiva- no es posible confirmar la presencia de un agente definido. Por ello mismo, lo extraordinario es dotado de un nombre que trata de neutralizar la vivencia desestabilizadora: τύχη. Ahora bien, este proceso no puede dar cuenta precisa de la experiencia íntima del evento. Todo lo más puede representar, tal y como sucede en el caso de la sustantivación de la experiencia de lo imprevisto e inexplicable, la puntualidad aorística de la acción o del propio acontecimiento, que resulta hipotasiado en un *nomen agentis* y se convierte así en *causa* del acontecer inesperado experimentado como evento. Como ha mostrado a la perfección Carlo Diano, en los casos del griego τύχη y del latino *eventus* el mecanismo es clarísimo: ambos son figuras sustantivadas a partir de las formas verbales ἔτυχεν (3ª pers. Sing. del aoristo de τυγχάνω) y *evenit* (3ª pers. Sing. del presente de *evenire*) respectivamente. Sólo a partir de la constitución hipostática es posible aplicar el esquema de la causación: en efecto, τύχη se convierte en la causa de lo acontecido, pasando de lo ocurrido sin más - ἔτυχεν - a lo ocurrido por azar o a causa de τύχη. El nombre aparece aquí separado del verbo, abriéndose a la representación y funcionando, por tanto, como instancia de causación, potencia o fuente personalizada. Para estas cuestiones, vid. Diano, C.: *Studi e saggi di filosofia antica*, Studia Aristotelica 6, Editrice Antenore, Padova, 1973; -“Il concetto della storia nella filosofia del greci”, en: *Grande Antologia Filosofica*, dirigida por U.A. Padovani, coordinada por A.M. Moschetti, Il pensiero classico, II, Milán, 1954; y el fabuloso *Forma ed evento. Principi per una interpretazione del mondo greco*, Marsilio, Venezia, 1994(2), trad. de C. Rendueles: *Forma y evento. Principios para una interpretación del mundo griego*, Mínimo Tránsito, Visor, Madrid, 2000.

En la lengua griega en la que escribía Aristóteles encontramos un cauce expresivo fundamental de la experiencia humana de la incertidumbre: τυγχάνω, el verbo del encuentro por excelencia desde la poesía homérica¹⁰. El objetivo de una breve orientación semántica en el interior de los términos relativos a τυγχάνω es el de posibilitar la asistencia a la formación –nocional y no lingüística- de un concepto de enorme complejidad que terminará por constituir, en el seno de la cultura griega, un sugerente nódulo de problemas e interrogantes. Con ello queremos, además, desvelar el *sentido práctico* que subyace desde los orígenes a toda interpretación del azar y que se prolonga hasta las doctrinas del propio Aristóteles. De este modo, la perspectiva semántica y la atención a los diferentes usos del término τύχη en la literatura griega prearistotélica nos servirán de apoyo para la confirmación de lo que constituye la propuesta fundamental de nuestro trabajo, a saber: la reivindicación de la dimensión práctica del azar en el interior del pensamiento aristotélico frente a un reduccionismo cientificista de corte moderno que restringe la suerte y la casualidad a coordenadas estrictamente epistemológicas, nomológicas o estadísticas¹¹. Veremos cómo la

¹⁰ Un estudio reciente del significado de τυγχάνω en Homero lo encontramos en Conti, L. “Zur Bedeutung von τυγχάνω und ἀμαρτάνω bei Homer”, en: *Glotta. Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache* LXXV. Band. 1-2 Heft (1999), pp. 50-62; cf. Ebeling, H. *Lexicon Homericum*, Bd. I-II, Leipzig, 1885; La Roche, J. *Homerische Studien*, Wien, 1861, p. 158; Trümper, H. *Kriegerische Fachausdrücke im griechischen Epos. Untersuchungen zum Wortschatz Homers*, Basel, 1950, pp. 117; Villard, L., *Týche: des origines a la fin du Véme siècle avant J.C.*, Diss., Lille, 1987, pp. 20-43.

¹¹ No es éste el lugar para profundizar en los diversos modos en que los binomios azar-destino y libertad-determinismo han sido abordados por el pensamiento antiguo y la filosofía moderna. Nos limitaremos a llamar la atención sobre la que nos parece la clave de una divergencia irreconciliable entre ambas perspectivas, una clave que se articula precisamente en torno a la atención o a la ignorancia de la dimensión práctica a la hora de abordar tales cuestiones: mientras que la filosofía griega es deudora de una dimensión antropológica heredada del trasfondo de la religiosidad y la literatura arcaica, el pensamiento moderno insiste en la dimensión naturalista del problema del azar como consecuencia directa de la revolución científica. En este sentido, la pluralidad de interpretaciones del encuentro fortuito en el mundo griego –ya sea como indeterminación, ejecución de la providencia o cumplimiento del destino- se articula en torno a la esfera de intereses del individuo racional sometido al antojo de fuerzas superiores e incomprensibles que afectan directamente a la consecución y al diseño de un determinado arte de la existencia orientado a la excelencia y la felicidad. Por el contrario, el enfoque naturalista de la perspectiva moderna simplificará la cuestión de la suerte y la casualidad reduciéndola al lenguaje gélido y deshumanizado de la explicación causal y la operatividad de las leyes mecánicas de la física. Con ello insistirá en el supuesto carácter ficticio de lo fortuito, convertido ahora en mero *asylum ignorantie*. Sobre la dimensión antropológica del azar y el destino en el mundo antiguo, vid. el espléndido trabajo de Magris, A., *L’Idea di Destino nel Pensiero Antico*, 2 vols, Del Bianco Editore, Udine, 1984 y Mendieta, A. de, *Fatalisme et liberté dans la antiquetè grècque*, tesis, Universidad de Louvain 1945. El tono fundamental de la interpretación moderna de la suerte y la casualidad puede rastrearse en autores como Bacon, F., *Novum organum* I, LX; Spinoza, B., *Ethica more geometrico demonstrata*, I, XXXIII, schol. I; Laplace, Pierre S. de, *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, trad. de Pilar Castrillo, Altaya, Barcelona, 1995, p. 25; Mill, John S., *A system of logic*, Toronto, 1974, libro III, caps. xvii y xviii, pp. 525-547; Cournot, A.A., *Exposition de la theoriè des chances et des probabilités*, Paris 1843-Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique, Paris Hachette,

investigación semántica de τύχη definirá desde muy pronto el fenómeno fortuito dentro de las coordenadas de la excepcionalidad, es decir, como acontecimiento infrecuente de carácter incierto (ἄβέβαιον), indeterminado (ἄοριστον), inesperado e imprevisible (παράλογον), presentando, además, la intervención de las diversas figuras de τύχη siempre en el contexto práctico del interés humano: en relación a un agente racional que de modo repentino y parcialmente incomprensible experimenta modificaciones inesperadas relevantes para su proyecto existencial, las cuales, sin embargo, no puede reducir a modelos explicativos de corte causal. A pesar del carácter *exterior* y *accidental* de tales incidencias, el encuentro fortuito representa un acontecimiento *significativo* para un sujeto racional que no ha elegido ni planeado las consecuencias inmediatas resultantes del mismo.

Las diferentes respuestas a la pregunta por el origen y la naturaleza de la dimensión que acabamos de denominar “exterior” y “accidental”, de la esfera inescrutable que opera de modo ambiguo en nuestra cotidianidad y literalmente *nos encuentra* – τυγχάνω-- o nos sale al paso¹², delimitan diversas fases en la evolución de un problema fundamental de la religiosidad griega. Podemos definir tal conflicto en dos momentos. En primer lugar, como el problema general de las relaciones entre el hombre y la *divinidad*. En segundo lugar, como el problema de las relaciones entre el hombre y el *mundo*, entendido éste último como ámbito de intervención o espacio de juego de la divinidad. Este contexto acompaña necesariamente todo acercamiento teórico a las nociones de

1851 ; Russell, B., « Reply to criticism », en : *The collected papers of Bertrand Russell*, vol. 11, ed. por John G. Slater, Routledge, London, 1997, p. 61.

¹² Insistiremos en la relevancia de estas dos imágenes a lo largo de nuestro trabajo: el encuentro y “lo que nos sale al paso”, esto es, lo que nos pasa, aquello que nos sucede, lo que nos ocurre. La vinculación de ambas nociones para la comprensión del fenómeno fortuito es absolutamente crucial, pues condiciona el tipo de pregunta filosófica que subyace tímidamente a toda aproximación teórica al ámbito del acontecimiento azaroso. En efecto, si la pregunta clave de la metafísica griega es la pregunta por la esencia (τι ἐστίν;) y su correlato epistemológico se fragua en la investigación causal (διὰ τί;), el problema del azar, la suerte y la casualidad extienden la curiosidad teórica hacia un ámbito de interrogantes aparentemente indignos del trabajo del concepto, a saber: ¿qué ocurre? ¿qué nos ocurre? ¿qué es lo que cotidiana y literalmente nos encontramos? En definitiva: ¿qué nos pasa? ¿por qué nos pasa aquello que nos pasa?. No parece casual que una pregunta tan intolerablemente ordinaria como ésta se emparente con el sentido original del verbo griego τυγχάνω y con la idea del azar como la suerte, el lote que nos es asignado y, en cuanto tal, recae sobre nosotros determinando aquello que nos sucede. ¿No pregunta el lenguaje alemán en su niveles más coloquiales -Was ist los?, significando con ello: ¿qué pasa?, ¿que ocurre?, ¿qué tal va todo?. ¿Y no es Los, como enseña Pokorny, una de las traducciones posibles de τύχη en cuanto *lote* o *destino* que nos es atribuido y asignado?: “ τύχη, Gelingen, Glückszufall, Schicksal, Los”, Pokorny, J., *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, A. Francke Verlag, Wien, 1959, s.v. *dheugh*-.

azar, suerte y casualidad, pues delimita y clasifica el espacio reflexivo en cuyo interior será localizado el fenómeno fortuito. Veremos cómo a partir de las propuestas interpretativas de la relación entre lo divino y lo humano –τύχη- τέχνη, τύχη- γνώμη- la figura de τύχη irá cobrando una consistencia cada vez más sólida, llegando a convertirse en época helenística en una verdadera obsesión¹³. En este sentido, nos interesa especialmente atender al proceso de configuración de la noción filosófica de azar –i.e., de su sentido terminológico- mediante el análisis de la evolución semántica del vocablo griego τύχη. Dicha configuración, tal y como trataremos de mostrar, mantiene un valor constante a través de las distintas interpretaciones: es la expresión del *encuentro significativo entre la singularidad del individuo y la exterioridad que lo contiene*. De Homero a Aristóteles, la transformación semántica del término nos conducirá desde la idea de τυγχάνω como mero encuentro físico y espacial en el contexto bélico de la poesía homérica, pasando por el sometimiento de la τύχη a la divinidad como una de sus funciones en Píndaro y la lírica arcaica¹⁴, hasta el pensamiento antinómico ilustrado y la filosofía del propio Aristóteles, en las que τύχη se consolidará finalmente como índice de indeterminación e instancia paralógica secularizada y desdivinizada. De este modo, la imagen del encuentro exterior significativo evoluciona desde un nivel básico asociado al contacto físico en el campo de batalla en la *Ilíada*, adquiriendo paulatinamente connotaciones de carácter abstracto que permitirán la configuración de un pensamiento complejo sobre el ámbito cotidiano de los sucesos imprevistos en la esfera del interés humano: encontrar la amistad o el amor, la riqueza o la miseria, encontrar la felicidad o la muerte y encontrarlas bien sobre el trasfondo religioso de una fuente divina que nos destina y regala, o sobre el escenario ilustrado de una indeterminación natural que promueve la intervención responsable de agentes racionales y autónomos confirmando, una vez más, la imposibilidad de un control omnímodo del intelecto sobre todos los ángulos de la vida humana y del universo físico.

¹³ Un excelente análisis de la figura de Τύχη en el helenismo en general y en la comedia menandrina en particular puede verse en Vogt-Spira, G., *Dramaturgie des Zufalls. Tyche und Handeln in der Komödie Menanders*, Verlag C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1992.

¹⁴ De manera particularmente intensa en Píndaro, τύχη (en dórico, τύχα) se presenta como instrumento de ejecución de la potencia divina o como punto de contacto entre la esfera de la divinidad y el plano de los mortales. Como veremos más adelante, τύχα representa el envío y la entrega, el destino que los dioses preparan (τεύχω) a los mortales según corresponde y les hacen llegar al modo de un encuentro significativo parcialmente incomprensible, vid esp. la *Olímpica* XII, Píndaro, *Odas y fragmentos*, trad., introd. y notas de A. Ortega, Gredos, Madrid, 1984.

A pesar de las diferencias patentes entre el discurso filosófico y las fuentes del que éste se nutre, nuestro objetivo a lo largo de esta primera parte de la investigación será mantener en todo momento una orientación específica. Ciertamente, las posibles estrategias de asedio al concepto aristotélico de τύχη son numerosas: cosmológica, física, epistemológica, práctica... Pensamos que en el caso de la doctrina aristotélica del azar, estas dimensiones deben ir precedidas de una investigación semántica que nos guíe en la comprensión del fenómeno que nos convoca y del concepto que lo representa. Ahora bien, dicha investigación parece inviable al margen de una breve incursión en el contexto genético y en las prácticas discursivas en las que opera la noción que nos interesa. Por ello, tal y como hemos indicado unas líneas más arriba, nos ha parecido indispensable insistir en el trasfondo religioso del problema filosófico y acudir a las fuentes literarias que definen sus orígenes a modo de preámbulo al análisis de la evolución semántica de τύχη¹⁵. En efecto, la dimensión semántica de τύχη que

¹⁵ Buena parte de los estudios consagrados a τύχη constituyen investigaciones parciales centradas en contenidos específicos que ignoran por completo el carácter plural y extraordinariamente complejo de una noción como la que nos ocupa. Así, encontramos exámenes como el de Allégre, centrado en la figura de la diosa Τύχη y extraordinariamente generoso en relación al material proporcionado, pero superficial en el tratamiento del problema: Allégre, F., *Étude...* op. cit. Los trabajos ya citados de Buriks y Cioffari, de enorme relevancia pero orientados a contenidos exclusivamente filosóficos: Buriks, A. A., PERI TUXHS, op. cit. y Cioffari, V., *Fortune and fate...* op. cit. La exhaustiva investigación de Meuss, de carácter netamente lingüístico: Meuss, H., *Tyche bei den attischen Tragikern*. Programm des Kgl. Gymnasiums zu Kirschberg i. Schl., 1899; o trabajos como los de Busch, Strohm, Edmunds o Vogt-Spira, dedicados al análisis de τύχη en la obra de autores particulares como Eurípides, Píndaro, Tucídides y Menandro, respectivamente: Busch, G., *Untersuchungen...* op. cit.; Strohm, H. *Tyche...* op. cit.; Edmunds, A.L., *Chance and Intelligence in Thucydides*, Cambridge, Massachussets, 1975; Vogt-Spira, Gregor, *Dramaturgie des Zufalls. Tyche und Handeln in der Komödie Menanders*, Verlag C.H Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1992. Ante semejante situación, la profesora Laurence Villard ha sido la primera en reivindicar la necesidad de un estudio sintético de la noción desde sus orígenes en Homero y Hesíodo hasta el siglo V a.c.. Fruto de ello es su excelente y monumental : *Týche: des origines a la fin du Véme siecle avant J.C.*, op. cit., en cuyo interior se realiza un recorrido filológico, histórico y ocasionalmente filosófico por la evolución y los diferentes usos del término griego, subrayando los contextos teóricos en los que tales usos quedan integrados y generan efectos. Posteriormente, Vasiliki Giannopolou ha insistido en la pertinencia de una interpretación del término griego como expresión lingüística de una experiencia humana elemental cuya riqueza y complejidad se traduce en los diferentes usos que adquiere el vocablo en su historia, así como en su empleo en los más diversos ámbitos de la literatura griega : *Týche: fortune and chance in Euripides and fifth century historiography*, op. cit. La pregunta es: ¿por que detenerse en el siglo V a.C.? ¿Por qué la primera doctrina filosófica sobre el azar, la suerte y la casualidad no es contemplada en el contexto de las vías de expresión de la experiencia humana de la incertidumbre al margen de toda clasificación por géneros?. Nuestra investigación es deudora de la actitud de confrontación con el problema del azar en el mundo griego defendida por Villard y Giannopoulo, a saber: una interpretación que privilegia el ámbito de la experiencia humana del acontecimiento excepcional significativo y que atiende a los modos en los que dicha experiencia encuentra cauces de expresión en el discurso literario, ya sea épico, lírico, trágico, científico o estrictamente filosófico. En nuestra opinión, el estudio del pensamiento aristotélico del azar representa un paso más en la captación del carácter inescrutable de la fortuna. Y lo representa, paradójicamente, por cuanto dicho paso es también un *paso atrás*, un absorción en esquemas conceptuales de los antecedentes expresivos que responden a la constatación cotidiana de la fragilidad de la existencia y los límites de la

constituye la primera fase de nuestra investigación se inscribe en los parámetros hermenéuticos de la religión griega arcaica, absolutamente imprescindible para la comprensión no sólo de la épica, la lírica o el drama ático, sino también de la prosa histórica y filosófica, del arte figurativo o de los escritos médicos que proliferan en la Atenas del siglo V a.C.. Ante la probabilidad demasiado alta de sucumbir a la densidad y a la amplitud de un territorio tan fascinante como inabarcable, y a riesgo de ofender el rigor de la erudición filológica, hemos querido simplificar esa dimensión religiosa extrayendo de su extraordinaria complejidad lo que nos parece un rasgo distintivo y una constante histórica en la producción conservada de los diferentes géneros. Nos referimos a la que hemos considerado clave fundamental de la religiosidad griega unas líneas más arriba, a saber: la interpretación global de las relaciones del hombre con lo divino y con el mundo como espacio de juego de lo divino. De este modo, antes de emprender el análisis de la evolución semántica de τύχη, será necesario delimitar unas coordenadas conceptuales que nos brinden una idea del espacio teórico en que se produce tal movimiento y que respondan, en la medida de lo posible, a la pregunta acerca de la naturaleza de la divinidad, lo divino -θεός, ὁ θεός, τὸ θεῖον- en la mentalidad del hombre griego arcaico. Apoyándonos en los estudios de Wilamowitz-Möllendorf¹⁶, Nilsson¹⁷, Chantraine¹⁸, Kerényi¹⁹ y , principalmente, de los

razón. Por ello, toda investigación de las aportaciones de Aristóteles a la comprensión de dicha experiencia fundamental quedaría incompleta sin una aproximación al contexto tradicional en el que se inserta. Su valor sería notable, sin duda, como en el caso de los estudios estrictamente filosóficos de Buriks y Cioffari citados con anterioridad o en el de los trabajos más recientes de Weiss, Kaul, Dudley y Möllers : Weiss, Helene, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basel, 1942; Kaul, N., *Der Zufall und die Theorie des tragischen Handlungsablaufes bei Aristoteles (eine Interpretation von Phys. B 4-6, 195b31-198a13 und Ars Poet. 9, 1452a1-10)*, Diss., Universität zu Köln, 1965; Möllers, J., *Der praktische Zufall. Die aristotelische Zufallslehre und ihre Bestimmungen im Kontext moderner Handlungstheorie*, Diss., Julius-Maximilian-Universität zu Würzburg, Münster/Westf., 1994; Dudley, J.A.J., *The evolution of the concept of chance in the Physics and Ethics of Aristotle. A commentary on Phys. II, IV-VI*, Leuven, 1997. Sin embargo, si bien autores como Aubenque o Nussbaum (vid. supra n. 5) han abierto el camino de una intensificación de la mirada arcaizante en el pensamiento del estagirita, hasta donde nosotros sabemos no existe por el momento un estudio centrado en la doctrina aristotélica del azar que subraye la necesidad de asumir la dimensión antropológica de la suerte y la casualidad como condición necesaria para una comprensión cabal de este fenómeno cotidiano. Esta dimensión se fragua en las fuentes literarias que canalizan la vivencia del azar en el hombre arcaico. En este sentido, el interés por la dimensión práctica del problema del azar en la prosa especulativa se configura mediante la atención a las fuentes prefilosóficas y gracias a la integración de las mismas en la tentativa de traer a concepto el acontecimiento casual que irrumpe y desconcierta. Aristóteles representa el primer y, tal vez, el mejor ensayo de aproximación teórica a la experiencia de lo fortuito y lo hace, precisamente, en cuanto heredero y gran conocedor de la tradición arcaica y de la humanización del acaso. Esperamos contribuir con nuestra investigación a esta línea de trabajo.

¹⁶ Wilamowitz-Möllendorf, U. von, *Der Glaube der Hellenen*, I-II, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1932 (reed. Basilea , Schwabe, 1956), especialmente Tomo I, pp. 17-22.

profesores Aldo Magris²⁰ y Carlo Diano²¹, definiremos lo divino no ya como la indicación genérica de un cierto personaje individual con atributos sobrenaturales, sino como *Prädikatsbegriff*²² o *concepto-predicado*, como adjetivo calificativo asignado a una determinada experiencia, suceso u ocasión puntual vivida por el hombre de manera sorprendente y significativa: dios, el dios o lo divino son la irrupción o advenimiento de un acontecimiento íntimo, significativo y parcialmente inescrutable a través del cual el sujeto racional experimenta el poder inagotable de la trascendencia, esto es, de una esfera omnicomprendiva e insondable que escapa por completo a los parámetros de la previsión, el cálculo y el conocimiento humanos y que opera, sin embargo, de modo continuo en la orientación de nuestra cotidianidad. En este sentido, la divinidad es concebida a partir de sus manifestaciones, desde las expresiones de su potencia inconmensurable en el plano de la temporalidad: *ecce deus*²³. Una potencia que sólo existe, en efecto, en la medida en que actúa, en la medida en que acontece (*evenit-*

¹⁷ Nilsson, M.P., *Geschichte der griechischen Religion*, I-II, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Munich, 1941 (2ª ed. 1961), especialmente tomo II, pp. 200-218.

¹⁸ Chantraine, P. «Le divin et les dieux chez Homère», en: AA.VV., *Fondation Hardt. Entretiens sur l'antiquité classique*, Tome I: *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, pp. 47-97. El trabajo de Chantraine se incluye en un volumen de extraordinario valor para una aproximación general al sentido de lo divino en la literatura y el pensamiento griegos.

¹⁹ Kerényi, K., „Theos und Mythos“, en: AA.VV., *Religion und Religionen*, Festschrift Mensching, Bonn. Röhrscheid, 1966, pp.136-37; cf. Kérenyi., “Theos:>>Gott<< -auf Griechisch”, en: *Antike Religion*, VWA-Verlag, München-Wien, 1971, pp. 207-218.

²⁰ Magris, A., *L'Idea di Destino nel Pensiero Antico*, 2 vols, *op. cit.*

²¹ Diano, C., “Il concetto della storia nella filosofia dei greci”, en: *Grande Antologia Filosofica*, *op. cit.*, *Forma ed evento. Principi per una interpretazione del mondo greco*, *op. cit.*; *-Studi e saggi di filosofia antica*, *op. cit.*

²² Según la denominación de Wilamowitz-Möllendorf en *Der Glaube der Hellenen*, *op. cit.*, pp. 17ss: “Die Götter sind da. Dass wir dies als gegebene Tatsache mit den Griechen erkennen und anerkennen, ist die erste Bedingung für das Verständnis ihres Glaubens und ihres Kultus. Dass wir wissen, sie sind da, beruht auf einer Wahrnehmung, sei sie innerlich oder äusserlich, mag der Gott selbst wahrgenommen sein oder etwas, in dem wir die Wirkung Gottes erkennen. Wir selbst oder Menschen, von deren Autorität wir abhängen, haben zu der Wahrnehmung gesagt: dies ist Gott. Das ist also ein Prädikatsbegriff (...). Prädiziert wird immer eine dem Menschen überlegen Macht. τὸ κρατοῦν γὰρ νῦν νομίζεται θεός, so formuliert es Menander. Das Göttliche ist das κρείττον uns gegenüber. κρείττονες heissen die Götter oft. Und da es solche Mächte zahllos gibt, sind auch die Götter unzählbar (...). Das Wirkende und Wollende war übermächtig, einwirkend auf das Irdische, erhaben über Werden und Vergehen: das war es θεός“. Esta acepción de lo divino como acontecer será retomada y reinterpretada por autores como Kérenyi, Diano y Magris. Sobre el concepto de lo divino en Grecia desde la perspectiva de la filosofía contemporánea y en estrecha conexión con las interpretaciones de Wilamowitz y Kérenyi, puede consultarse Magris, A. “Pensiero del evento ed avvento del divino in Heidegger”, en: *Annuario Filosofico* 5 (1989), pp. 31-83.

²³ Kerényi, “Theos:>>Gott<< -auf Griechisch“, *op. cit.*, p. 212.

eventus; ἔτυχεν-τύχη) y que sólo puede ser comprendida en la esfera de la singularidad del individuo que la experimenta como tal evento significativo. A esa potencia, nos recuerda Diano, llamamos “evento”; a ese acontecer inesperado que nos espanta y desestabiliza llamamos τύχη:

“Me planteo un razonamiento banal. ¿Qué es lo único que hace de algo una potencia? El hecho de que actúa, ¿no es así?... Pues bien, eso que hace la potencia, ¿qué es?. *Qué es para mí, no en sí: ¿qué es en el curso de mi vida, en el que esa actuación incide y señala, cuando menos, una interrupción?* Uno puede emplear el término que guste; yo prefiero aquel al que recurrían los griegos: una týchê, un evento. Es la cosa como evento la que sorprende, la que parece otra, la que oscuramente hace pensar en la acción de una potencia y denuncia la presencia del dios”²⁴.

La comprensión del mundo y de sí mismo que tiene el hombre arcaico se perfila en relación a esta idea de lo divino y por contraste con ella. En tal contexto surgirá una y otra vez el asunto que nos interesa: la constatación cotidiana de la existencia de márgenes de incertidumbre que escapan al control técnico y racional del intelecto humano y que, sin embargo, determinan de manera significativa el decurso de nuestras vidas. Las diferentes propuestas de interpretación del origen y la naturaleza de tales eventos-potencias constituyen, como decíamos, distintos momentos en la historia de la literatura griega, desde la cosmovisión homérica clausurada por la férrea red del destino y por el capricho de los dioses (necesidad y repetición cíclica) hasta la versión ilustrada del mundo como espacio abierto a la indeterminación del futuro y a la intervención del hombre (libertad, azar y progreso).

Una vez analizado el sentido general de lo divino en el pensamiento arcaico, delimitaremos conceptualmente los marcos referenciales que posibilitan una mejor comprensión de la experiencia humana de la incertidumbre, la fragilidad y la precariedad de la existencia. En este sentido, distinguiremos dos cosmovisiones en el interior del mundo griego: una *ontología de la clausura*, que se extiende desde de Homero hasta Sófocles; y *ontología ilustrada* que va desde Eurípides hasta al propio

²⁴ Diano, *Forma y evento*, op. cit., p. 57, cursivas nuestras.

Aristóteles²⁵. Perfiladas las coordenadas teóricas en las que se inserta toda problematización del azar en el pensamiento griego, llevaremos a cabo el análisis semántico que venimos anunciando y trataremos de subrayar el valor constante que subyace a los diversos significados de *τύχη* en distintos géneros y autores de la producción intelectual griega. Asimismo, destacaremos la paleta de significados que van componiendo sus variaciones en una trayectoria compleja y fascinante que conducirá a la elaboración de una primera doctrina filosófica sobre el evento fortuito en la *Física* de Aristóteles.

²⁵ Esta distinción renuncia a toda pretensión de exhaustividad y cumple una función meramente orientativa. Consideramos que en el interior de estas cosmovisiones conceptualmente opuestas se produce el enriquecimiento semántico y teórico de *τύχη*. Y ello, en efecto, en una trayectoria que va desde la experiencia de un suceso inesperado y parcialmente incomprensible que afecta directamente a los intereses de un sujeto racional –*evenit*, *ἐτυχεν*, hasta su hipóstasis como *nomen agentis* u origen transcendental de dicho acontecimiento (*eventus*, *τύχη*). La pluralidad de interpretaciones del evento significativo diseña un excelente panorama de las diferentes propuestas teóricas de comprensión del fenómeno cotidiano del acontecimiento fortuito. En este sentido, la naturaleza del marco teórico en el que nos encontremos a la hora de valorar o interpretar el acontecer fortuito determinará notablemente el tipo de respuesta que encontraremos en los diferentes textos. Así, en una cosmovisión clausurada como la homérica, la esquilea o la pindárica, los eventos incomprensibles de corte significativo expresan la voluntad insondable del dios y el carácter irreversible de sus designios, convirtiéndose en indicadores de la fragilidad y la imperfección humanas o en instrumentos mediante los cuales la divinidad ejecuta su poder. Por el contrario, en el interior de una cosmovisión ilustrada como la de Anaxágoras, Demócrito, la escuela de Cos o el propio Aristóteles, la autoafirmación racional y técnica del ser humano se eleva sobre la síntesis omnicomprensiva y enigmática del pensamiento arcaico, dejando espacio a la libertad, la responsabilidad y la acción técnica del hombre que analiza, conoce y somete la naturaleza a previsión y control. En este marco de interpretación, los acontecimientos fortuitos serán experimentados como residuos o ángulos de resistencia que hablan más de los límites del conocimiento racional y de la indeterminación del orden natural que del poder misterioso de una transcendencia que todo lo envuelve.

A. INCERTIDUMBRE Y COTIDIANIDAD: estrategias de interpretación del evento fortuito

A.1. ¿ES POSIBLE HABLAR DE UNA EXPERIENCIA GRIEGA DEL AZAR?

El lector moderno experimentará ciertas reticencias a la hora de reflexionar sobre el concepto de *azar* en el marco del pensamiento griego arcaico. Ello parece comprensible si tenemos en cuenta que, en efecto, la interpretación moderna de lo fortuito remite de modo inmediato a una cierta idea de la indeterminación en el ámbito de la legalidad natural. Indeterminación ontológica o simple insuficiencia epistémica que suele traducirse como *cruce inesperado* de líneas causales perfectamente determinables entre sí o como *ignorancia* de la totalidad de los factores relevantes en la comprensión de un fenómeno imprevisto²⁶. En cualquier caso, el azar se limitaría a la constatación de excepciones y nódulos de incertidumbre insertos en la organización nomológica de los diferentes tipos de sistemas. En este sentido, la noción de lo fortuito queda comúnmente vinculada a la racionalización del cosmos heredada de la moderna revolución científica, al nacimiento de la estadística y, ante todo, a una cosmovisión ilustrada en cuyo interior la realidad se identifica con una *Naturaleza* pauta y despoblada de dioses, privada de potencias misteriosas, carente de agentes sobrenaturales que determinen arbitrariamente el desarrollo de los acontecimientos y el curso de nuestras vidas²⁷. Hablar de azar, por tanto, en relación a una mentalidad arcaica como la griega, sostenida sobre una clara concepción de la divinidad como presencia constante e influyente en todos los ángulos de la vida humana, parece un contrasentido intolerable²⁸. En primer lugar, porque el azar, *sensu stricto*, parece mentar en nuestros “oídos modernos” la ausencia de Dios y la legitimidad del acontecimiento natural absolutamente imprevisible en el marco de los procesos físicos²⁹. Y en segundo lugar, porque incluso admitiendo el empleo del término *azar* en el seno de la elucidación arcaica de los acontecimientos naturales, la

²⁶ Desde Francis Bacon en su *Novum Organum* (I, LX), la ciencia moderna tiende a identificar el azar con la estupidez o la ignorancia –*testimonium paupertatis*–, esto es, con la imposibilidad epistémica -no ontológica- de individuar causas específicas para fenómenos concretos. Esta será la tendencia predominante en los distintos ensayos de aproximación al fenómeno fortuito en el mundo moderno. Sobre las líneas de interpretación fundamentales del azar como merma intelectual, acausalismo y coincidencia, ver más adelante las páginas 248 y ss. con sus notas correspondientes.

²⁷ Sobre la concepción moderna del evento fortuito al hilo del nacimiento de la estadística, véase: Hacking, I, *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*, trad. de A. L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1995.

²⁸ “In una esperienza bidimensionale della realtà come quella greca arcaica ogni cosa ha contemporaneamente un riferimento sia umano sia divino, e questo determina anche la valutazione delle azioni e dei comportamenti dell’uomo”, Magris, A., *L’idea...*, op.cit., vol I, p. 108.

²⁹ Una modernidad que no en vano ha sido atribuida al poeta Eurípides, quien ya apuntaba en los versos de su *Hypsípila* perdida: ¡o los dioses o el azar!: “ὦ θνητὰ παραφρονήματ’ ἀνθρώπων, μάτην/ οἷ φασι νεικῶναι τὴν τύχην ἀλλ’ οὐ θεοῦς./ εἰ γὰρ τύχη μὲν ἐστίν, οὐδὲν δεῖ θεοῦ./ εἰ δ’ οἱ θεοὶ σθένουσιν, οὐδὲν ἢ τύχη”. *Fragmenta Hypsipiles*, apud Lydum 1-4, Clarendon Press, Oxford, 1963; cf. Eurípides, *Cíclope*, 606.

propia clausura estructural propiciada por la explicación religiosa convertiría el vocablo en un mero artificio, una artimaña sutil orientada a disimular la ignorancia humana frente a lo ya siempre establecido o asignado (μοῖρα)³⁰. En efecto, si la clave hermenéutica de comprensión global de las relaciones entre el ser y el hombre en el pensamiento arcaico consiste en la afirmación una red de sentido de corte religioso, es decir, de un principio de síntesis de carácter sobrehumano y atemporal que legitima y da razón de toda ocurrencia en el plano superficial de la temporalidad, la noción de lo azaroso y lo fortuito como acontecimiento excepcional, espontáneo e indeterminado resulta de todo punto inadecuada. Ahora bien, si aceptamos esta lectura a la hora de abordar la cuestión del azar en el mundo griego estaremos cometiendo errores tan graves como ingenuos. Y ello en relación tanto a la cosmovisión griega arcaica como a nuestra propia concepción moderna del mundo y de la incertidumbre en la esfera de los intereses humanos. Veamos estos errores más de cerca:

a) El primero de ellos es sucumbir al empleo del término castellano “azar”, cuando el objeto de nuestra investigación es el vocablo griego τύχη. No escucharemos en el sustantivo griego ninguna de las notas científicas contenidas en el término español. Por ello, a partir de ahora trataremos de emplear mayoritariamente la palabra griega procurando anular sus connotaciones modernas

b) El segundo error que estamos cometiendo es el de querer pensar el problema de la *incertidumbre existencial* –no meramente estadística - derivado del término τύχη al margen del contexto preciso en el que éste surge y se configura como tal problema, esto

³⁰ La ilustración griega conservará esta idea de fondo una vez sometida la religión arcaica al tribunal crítico de la razón y al lenguaje de la ciencia natural. En este sentido, los antecedentes de la identificación del azar con un *asylum ignorantie* que no esconde misterio sobrenatural alguno están presentes ya en pensadores como Anaxágoras (fr. 66 DK) y Demócrito (fr. 119 DK), que insistirán en la naturaleza ficticia de nociones como εἰμαρμένη o τύχη en cuanto nombres vacíos mediante los que el hombre escuda su ignorancia frente a la complejidad del universo natural: “Α. και Δημόκριτος και οἱ Στωικοὶ ἄδηλον αἰτιῶν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ: ὁ μὲν γὰρ εἶναι κατ’ ἀνάγκην, ὁ δὲ καθ’ εἰμαρμένην, ὁ δὲ κατὰ προαιρέσιν, ὁ δὲ κατὰ τύχην, ὁ δὲ κατὰ τὸ αὐτόματον”. Anaxágoras, frg. 66, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, 6th edn., Weidmann, Berlin, 1952. Alejandro ha resumido maravillosamente estas ideas en su *De fato*: “λέγει γὰρ οὐτός γε [Αναξαγ.] μηδὲν τῶν γινομένων γίνεσθαι καθ’ εἰμαρμένην, ἀλλ’ εἶναι κενὸν τοῦτο τοῦνομα“, *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, 165.23; existe trad. italiana de A. Magris. Posteriormente, el estoicismo se hará eco del mecanismo explicativo de la causa oculta al razonamiento humano recuperando, sin embargo, la unidad sintética de una divinidad que todo lo envuelve y que fulgura también en aquellos eventos considerados fortuitos o incomprensibles, vid. Arnim, J. von, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vols., Teubner, 1923, vol II, fr. 965-973.

es, el ámbito de la literatura griega y el espectro de la producción intelectual anterior a Aristóteles.

c) Por último, olvidamos que aquello que investigamos es la experiencia humana de la incertidumbre y la fragilidad de la existencia condensadas en la vivencia del evento fortuito, así como el modo en que tales vivencias se filtran en el empleo de la familia lexical del verbo τυγχάνω. La elucidación de tales problemas constituye la base para un examen de la doctrina de la suerte y la casualidad en la filosofía de Aristóteles. Sería un error muy ingenuo por nuestra parte pensar que en un contexto religioso -sometido a parámetros explicativos férreamente clausurados por la mentalidad arcaica- no es posible encontrar y analizar la experiencia humana de la incertidumbre y la vulnerabilidad. ¿Es menos incierta y vulnerable la vida de un ser humano en un universo repleto de potencias divinas? La presencia de lo divino *jamás* ha atenuado de modo concluyente la insignificancia de estar vivos, llegando incluso a acentuar de modo definitivo la percepción y la experiencia de nuestra condición precaria³¹. Esa vivencia es precisamente la que queremos subrayar cuando hablamos de una *experiencia* griega del azar. Ello nos parece posible a través de la investigación del origen, desarrollo y empleo del término τύχη y de su primera fijación conceptual en manos de Aristóteles. De este modo, como decíamos al comienzo, la experiencia del azar será determinada como expresión de la constatación cotidiana del carácter indescifrable de ciertos acontecimientos significativos y, por ende, como imposibilidad de someter a control racional todos los ángulos de nuestra existencia. El paso a la conciencia de la fragilidad del pensamiento y de la propia vida parece, entonces, garantizado.

La experiencia griega del azar se hurta, por tanto, a la interpretación reduccionista y estrictamente epistemológica de la ciencia moderna, subrayando la dimensión antropológica y práctica de la incertidumbre como rasgo elemental de la vida humana. El pensamiento griego arcaico no persigue la conceptualización de la indeterminación

³¹ Afirmamos, por tanto, que la vivencia de la condición precaria de la existencia humana es una constante en los diferentes marcos de interpretación global que se han sucedido a lo largo de la historia. Tanto en un universo plagado de potencias sobrenaturales -caprichosas o moralmente justas-, como en un cosmos reducido a fuerzas físicas, el puesto del hombre se ve empequeñecido irremediablemente: bien por la existencia de una red de sentido sobrenatural que nos abarca y somete a sus designios insondables, bien por la total ausencia de la misma y la consecuente asunción de nuestra insignificancia en mitad de un universo moralmente neutro que nos ha precedido durante millones de años y que nos sobrevivirá al menos otros tantos.

objetiva en el interior de las leyes físicas ni las condiciones del vacío explicativo, dada la racionalización en términos de causa-efecto de todo acontecimiento espacio-temporal. Antes bien, el pensamiento griego se hace cargo de *τύχη* y, con ello, de las diferentes *modalidades del encuentro significativo parcialmente incompresible* que, al margen de la decisión racional y la voluntad deliberativa, configuran espacios de significación práctica en la historia de cada individuo singular: ese *encuentro* que nos convulsiona, nos arruina o nos bendice³². No es la dimensión estadística de lo fortuito lo que está en juego en la emergencia del concepto de azar en el mundo griego, sino *la vivencia significativa de lo incomprensible* y el intento discursivo de configurar narrativa y explicativamente la existencia, entendiendo ésta como síntesis finita e inestable entre aquello que decidimos y aquello que sin más nos pasa³³. Una vivencia que se canaliza en los modos concretos en los que el pensamiento griego arcaico y clásico, libre de la influencia del monoteísmo cristiano y de la ciencia moderna, elabora estrategias de aproximación y comprensión de un fenómeno íntimamente ligado a la condición humana.

La experiencia del azar que porta el vocablo *τύχη* es, por tanto, la experiencia de los límites y las posibilidades del intelecto y de la acción racional, la experiencia de la praxis humana en el seno de la temporalidad. Una dimensión claramente apartada del reduccionismo científico moderno y no por ello, sin embargo, exenta de filosofía, cuya relevancia comparece en el interior del ámbito genético que promueve la aparición de la primera doctrina filosófica sobre el azar, la suerte y la casualidad. De dicho ámbito nos ocuparemos a continuación

³² “Oh fortuna, que trastocas la condición de miles de hombres y haces que sean desventurados y de nuevo tengan éxito!” (ὦ μεταβαλοῦσα μυριῶν ἤδη βροτῶν/ καὶ δυστυχεῖσαι καὶ θις αὖ πρᾶξαι καλῶς τύχη), Eurípides, *Ión*, vv. 1512-1514, en: Diggle, J. (ed.), *Euripides fabulae*, vol 2, Clarendon Press, Oxford, 1981; trad. española de J.A. López Férez y J. M. Labiano, en: *Esquilo, Sófocles, Eurípides. Obras Completas*, edición coordinada por E. Crespo, Cátedra, Madrid, 2004. En adelante y a menos que se indique lo contrario, seguiremos esta edición para la versión española de las tragedias.

³³ “Eine Geschichte ist eine Wahl, in die etwas Zufälliges –etwas Schicksalszufälliges– einbricht: darum kann man Geschichten nicht planen, sondern muss sie erzählen. Unser Leben besteht aus dieser Handlungs-Widerfahrnis-Gemischen, die die Geschichten sind: ebendarum überwiegt in ihm das Schicksalszufällige“, Marquard, O. *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Reclam, Stuttgart, 1986, p. 129, trad. de J. Navarro Pérez, *Apología de lo contingente*. Estudios Filosóficos, Institució Alfons el Magnanim, Valencia, 2000.

A. 2. FILOSOFÍA Y LITERATURA

La génesis histórica del problema que nos ocupa encuentra una localización precisa en los diversos géneros literarios que preceden cronológicamente al llamado “nacimiento de la filosofía” en Grecia. ¿Debemos abandonar, pues, la filosofía en favor de la literatura? Y en caso afirmativo, ¿hasta qué punto resulta pertinente una investigación científica que ha de servirse de contextos definidos precisamente por su falta de rigor especulativo, por su proximidad con las prácticas religiosas y las creencias populares de

la mentalidad griega en un determinado período de la historia antigua? ¿No es la filosofía en sí misma un canal discursivo autónomo capaz de abordar, desde sus propios medios, la complejidad y la profundidad de los distintos problemas filosóficos? Ahora bien: ¿qué es exactamente un problema filosófico? ¿En qué consiste la dignidad del objeto susceptible de atención filosófica?. Tal vez Hegel tenga razón y nos encontremos ante un asunto *indigno* del trabajo especulativo del concepto³⁴. Tal vez el azar y la suerte, la fragilidad y la incertidumbre de la vida humana no encuentren cabida en el interior de las sólidas fronteras del discurso filosófico y deban ser relegadas, por tanto, al plano de la religión y la poesía, al territorio siempre difuso de la literatura. Sucede, sin embargo, y de modo particularmente claro en el caso de la literatura antigua, que ni siquiera aceptando estas conclusiones podríamos delimitar con precisión el contorno al que pertenecería la problematización de la incertidumbre humana. En efecto, ¿cómo demarcar con rigor el perímetro de la literatura griega antigua si, tal y como sabemos, ni siquiera existía entonces un término para lo que hoy conocemos como “literatura”³⁵?; ¿cómo hacerlo, además, de tal modo que la filosofía quede por completo distanciada de la disciplina literaria como un discurso verificable atento a la verdad y a la consistencia lógica, frente a la ilusión, la superstición, la mitología y la imaginación como material

³⁴ Supra, p. 19, n.2.

³⁵ La palabra *literatura* y el concepto moderno que la subyace son, como enseña Foucault, un invento relativamente reciente asociado a la proliferación de las diversas disciplinas científicas en el siglo XIX: *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid, 1986, pp. 293-4; cf. *De lenguaje y literatura*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 63-64. José Luis Pardo ha insistido en este aspecto en su ensayo “Bartleby o la humanidad”, contenido en la edición de *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente*, de Hermann Melville, Pre-textos, Madrid, 2000: Refiriéndose a la emergencia de las ciencias en sentido moderno a partir del XIX, Pardo escribe: “Esta fulgurante aparición tiene como efecto de largo alcance la conversión en literatura –por proyección del presente sobre el pasado histórico- de todo un conjunto –en sí mismo heteróclito y polimorfo- de prácticas y documentos todos ellos relacionados con las letras y la escritura (pero extraños originariamente a la voluntad literaria)”, pp.144-145. Por otra parte, no deja de ser significativo que el propio Aristóteles insistiera en la falta de una denominación común para la multiplicidad de expresiones escritas que abundaban en su época: “El arte que emplea sólo simples palabras o metros, ya sea combinándolos, ya con un solo tipo de metro, ha permanecido hasta ahora sin nombre específico, pues no podríamos señalar un elemento común a los mimos de Sofrón y Jenarco y a los diálogos socráticos o a la imitación realizada mediante trímetros yámbicos, el verso elegíaco y a otros medios semejantes” [ἡ δὲ [ἐποποιία] μόνον τοῖς λόγοις ψιλοῖς <καὶ> ἡ τοῖς μέτροις καὶ τούτοις εἴτε μιγνύσα μετ’ ἀλλήλων εἴθ’ ἐνὶ τινὶ γένει χρωμένῃ τῶν μέτρων ἀνώνυμοι τυγχάνουσι μέχρι τοῦ νῦν: οὐδὲν γὰρ ἂν ἔχοιμεν ὀνομάσαι κοινὸν τοὺς Σώφρονος καὶ Ξενάρχου μίμους καὶ τοὺς Σωκρατικούς λόγους οὐδὲ εἴ τις διὰ τριμέτρων ἢ ἐλεγείων ἢ τῶν ἄλλων τινῶν τῶν τοιούτων ποιοῖτο τὴν μίμησιν.], *Poética*, I, 1447^a28-b3, trad. de A. López Eire, Istmo, Madrid, 2002.

de trabajo de la literatura?³⁶; ¿cómo liberar, en definitiva, a la filosofía griega de la literatura? Ímproba tarea, desde luego, tan penosa como indeseable. Consideramos absolutamente improcedente el establecimiento de una rígida distinción de géneros en el interior de la producción intelectual de la Grecia antigua. No, por supuesto, en el sentido de que pretendamos negar la pluralidad de los marcos expresivos y sus características diferenciales, sino, más bien, en relación a una obsesión netamente filosófica por establecer fronteras *infranqueables* entre los géneros literarios griegos y la propia filosofía, entre la religión y la mitología griegas y lo que a partir de un determinado momento de la historia antigua conocemos con el nombre *filosofía griega* o *prosa filosófica*. En relación al caso que nos ocupa, la producción literaria griega contiene *en todas y cada una de sus posibilidades expresivas* una profunda reflexión en torno a la naturaleza precaria y la condición incierta de la existencia humana, así como al carácter parcialmente inescrutable de las relaciones del hombre con la divinidad y con el mundo como espacio de acción de la misma. De hecho, la aproximación filosófica a la cuestión del azar y la incertidumbre no deja de ser, precisamente, una *aproximación y una contribución*, un trabajo crítico y reflexivo sobre los materiales transmitidos por la tradición y las convicciones sedimentadas en ellos a través de las distintas vertientes expresivas de la lengua griega –en este sentido, la filosofía griega es subsidiaria de la llamada “literatura”–. Si este horizonte expresivo y plural compuesto por los géneros literarios prefilosóficos es, además, el contexto teórico que posibilita un discurso sobre el azar como vivencia convulsa de lo inescrutable, la situación se nos antoja absolutamente idéntica: desde el “poema de la fuerza”³⁷ hasta las antinomias ilustradas, desde Arquíloco, Teognis y Solón hasta la escuela neoplatónica alejandrina no existe en la producción literaria griega llegada hasta nosotros una sola variante que no se haya ocupado de las relaciones entre el intelecto humano y las fuerzas que lo someten³⁸. Por

³⁶ Un espléndido análisis de las conexiones entre el discurso filosófico y el relato mítico se encuentra en : Brisson, L., *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?*, trad. de J. M^a Zamora Calvo, Abada, Madrid, 2005.

³⁷ La *Iliada*. La expresión es bellísima y se la debemos a Simone Weil: *La fuente griega*, trad. de J.L. Escarpín y M^a Teresa Escarpín, Trotta, Madrid, 2005.

³⁸ Ni en los períodos más resplandecientes de la cultura griega desaparece esta preocupación por los límites de la existencia humana, por las instancias inciertas e imprevisibles en que se inserta la vida cotidiana del individuo, los peligros. La naturaleza humana es débil. El hombre se enfrenta constantemente a fuerzas incomprensibles que sobrepasan los límites de su razonamiento y de su acción. Si pensamos en las alteraciones básicas más radicales de la existencia, la enfermedad, la muerte, la necesidad, en realidad no estamos sino nombrando los aspectos más obvios de una intuición mucho más compleja, los ingredientes primeros de un dominio extraordinariamente amplio y caracterizado por su

ello, afirmamos que la filosofía y la literatura griegas responden a una misma *voluntad de conocimiento* y pertenecen a un mismo *círculo de sentido* en cuyo interior se producen diversas modalidades expresivas para un conjunto de problemas relativamente limitado, sometido, sin embargo, a planteamientos renovados según los diferentes condicionamientos históricos y culturales ³⁹. El hombre griego, tal y como recuerda Martha C. Nussbaum, jamás habría aceptado una distinción neta e irreconciliable entre los órdenes de la filosofía y la literatura: “Para ellos existían las vidas humanas y sus problemas, y por otra parte, diversos géneros en prosa y verso en cuyo marco se podía reflexionar sobre tales asuntos”⁴⁰. Filosofía y literatura, o, mejor aún, filosofía y épica, filosofía y lírica, filosofía y tragedia orientan sus esfuerzos hacia una determinada interpretación de la pluralidad y la complejidad de la totalidad del ser y de las relaciones que se establecen entre dicha totalidad y el individuo racional interpelado por ella. A nuestro juicio, tales esfuerzos, ejecutados desde los diferentes cauces expresivos de la lengua griega, se dan cita en una preocupación común que hemos definido con anterioridad y que hemos de retomar aquí al hilo de la experiencia griega del azar: las relaciones entre lo divino y lo humano. No insistiremos más, por tanto, en la pertinencia de un acercamiento a los diversos géneros literarios griegos para captar el sentido de este conflicto enraizado en la actitud reflexiva del hombre frente al mundo. También la filosofía, qué duda cabe, ha de conducirse en la dirección de un cuestionamiento de tal preocupación común. Y lo hará, como vemos con claridad en las investigaciones de Aristóteles, mediante una recepción crítica de la tradición precedente y del modo en que la inquietud por la incertidumbre de la existencia ha ganado voz en todos los niveles de

condición extremadamente sensible a la desestructuración social e individual. Hablamos de instancias de riesgo para el pensar y el vivir, todas ellas contenidas en el término griego τύχη. Para estas cuestiones, vid. Joos, P., *ΤΥΧΗ, ΦΥΣΙΣ, ΤΕΧΝΗ Studien zur Thematik frühgriechischer Lebensbetrachtung*, op. cit., especialmente la Introducción

³⁹ ¿Cómo explicar, por ejemplo, el retorno literario del mito en el pensamiento francés contemporáneo? ¿Cómo asimilar que los conflictos arcaicos reflejados en la tragedia ática hayan sido recuperados en la obra de filósofos y dramaturgos de la talla de Sarte, Camus, Cocteau, Giradoux o Anouilh? Y, por último, ¿cómo entender la aproximación contemporánea entre los ámbitos de la filosofía, el mito y la literatura, sino en el marco de una reflexión crítica y constante en torno a la existencia humana? ¿No son los autores señalados las máximas figuras de una corriente de pensamiento caracterizada por su inclinación existencial? Todos estos interrogantes consolidan nuestra perspectiva: el espíritu griego se hace cargo, en sus diferentes modalidades, de un material ofrecido por la tradición arcaica y continuamente sometido a revisión crítica. Y ello por la sencilla razón de que el legado transmitido, por ejemplo, en el drama ático, invoca una y otra vez a voluntad de conocimiento que lleva al intelecto a examinar el conflicto de la existencia humana en todo momento de la historia.

⁴⁰ *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, op. cit., p. 40.

la producción intelectual griega. En efecto, la filosofía explora mediante nuevos instrumentos las más antiguas preocupaciones, mediante mecanismos abstractos la constatación siempre demoledora y concreta de los límites que configuran nuestra condición mortal. Así lo ha entendido uno de los grandes conocedores del mundo griego arcaico y clásico: “Alte religiöse Anschauungsweisen gehen nie ganz unter, sondern leben mindestens als eine Komponente auch im Bewusstsein der späteren Zeit weiter”⁴¹.

A raíz de esta reivindicación de la dimensión genética, esto es, del trasfondo religioso y la matriz literaria de la prosa filosófica y del problema del azar sistematizado por ella, podemos insistir, una vez más, en la necesidad de extraer un rasgo común a toda la literatura antigua que nos sirva de clave hermenéutica en nuestro camino hacia el desvelamiento filosófico de la naturaleza de lo fortuito. Hasta tal punto nos parece relevante y estructuralmente sólido este rasgo elemental, que hemos afirmado su omnímoda presencia en todos los géneros expresivos del espíritu griego desde Homero hasta el propio Aristóteles. Hemos defendido, incluso, que tales géneros no son sino modalidades expresivas diversas que funcionan como canales discursivos en cuyo interior el pensamiento humano reflexiona acerca de un conjunto de problemas relativamente limitado. La clave hermenéutica a la que nos venimos refiriendo podría condensar, de hecho, la totalidad de los asuntos dignos de cuestionamiento en el interior de los géneros literarios griegos. Nos referimos, una vez más, al problema de las relaciones entre el hombre y la divinidad, entre el hombre y el mundo como espacio de juego de la divinidad: τὰ θνητὰ πράγματα y θεός.

⁴¹ Wehrli, Fritz, *ΛΑΘΕ ΒΙΩΣΑΣ. Studien zur ältesten Ethik bei den Griechen*, B.G. Teubner, Leipzig-Berlin, 1931, p. 67.

A.3. ΘΕΟΣ- ΤΟ ΘΕΙΟΝ: la trascendencia como clave hermenéutica

ὅτι θεὸς ἢ μὴ θεὸς ἢ τὸ μέσον
τις φησ' ἐρευνάσας βροτῶν;⁴²

⁴²“¿Qué es lo divino, qué no lo es o qué es lo intermedio?; ¿quién de entre los mortales que investiga se atrevería a afirmarlo?”, trad. de J.A. López Férez y J.M. Labiano, en: E. Crespo et alii, *Esquilo. Sófocles. Eurípides, Obras Completas*, Cátedra, Madrid 2004.

πάντες δὲ θεῶν χατέουσ ἀνθρώποι⁴³

Odisea III, 48

La experiencia griega del azar es siempre experiencia de lo divino, vivencia de lo demoníaco⁴⁴, exposición inesperada a la suspensión del sentido y a la emergencia de lo inescrutable. ¿Por qué?, preguntamos; ¿por qué a mí? ¿Por qué ahora? ¿*Qué destino nos está dando caza?*⁴⁵. La experiencia del azar –cercana, si no idéntica a la del destino– representa el *hábito de lo inconmensurable*, la cotidiana constatación del mundo como campo de juego de potencias que escapan por completo al control y a la previsión racional, hurtándose a la voluntad, la elección y la acción responsable. Una *rutina del límite de las propias fuerzas* que se nos antoja inquebrantable en todas las épocas y que, en la Grecia arcaica, identificamos con la presencia omnímoda del dios, el dáimon, lo divino una vez más, que se perfila en sentido amplio como nombre para todo aquello

⁴³ “...pues a todos los hombres precisa la ayuda del cielo”, trad. de Pabón, Gredos, Madrid, 1988 (1ª 1982).

⁴⁴ Como es sabido, el δαίμων representa una de las figuras más singulares de la historia de las religiones. En el contexto homérico de la *Ilíada*, las nociones de θεός y δαίμων son sinónimas e intercambiables por cuanto remiten a divinidades singulares –la deidad, la divinidad, el dios– y a personificaciones de los miembros del panteón olímpico –las deidades, los dioses–: vid, *Ilíada*, I, 222; III, 420; VI, 115, 291; VI, 377, 396; IX, 600; XI, 480; XV, 418, 468; XI, 93 (cf. Chantraine, P. “Le divin et les dieux chez Homère”, op. cit.). Crespo traduce θεός por el dios y δαίμων por la deidad o divinidad). En líneas generales, el δαίμων griego suele ser interpretado por los especialistas como la personificación o individualización de una fuerza sobrenatural (G. François habla de una “puissance impersonnelle, surnaturelle”, en: François, G., *Le polythéisme et l’emploi au singulier des mots ΘΕΟΣ, ΔΑΙΜΩΝ dans la littérature grecque d’Homère à Platon*, Paris, 1957, pp. 54 y 330) o como la expresión singular de la potencia divina (Nilsson, M. P., *Geschichte der griechischen Religion*, I-II, C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, Munich, 1941 (2ª ed. 1961), vol. I. pp. 216-222). Sin embargo, como han subrayado Bianchi y Magris (Bianchi, U., *ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ*, Roma, 1953; Magris, *L’idea* ..., op. cit. pp. 55 y ss), el δαίμων, más que una fuerza o una potencia (Kraft) representa un agente singular cuya naturaleza queda parcialmente velada al precario intelecto humano. En este sentido, el δαίμων “è il trascendente pensato come individuo astratto”, Magris, A., op. cit., p. 55.

⁴⁵ “τις ἡμῶς ἐκκυνηγετεῖ πότμος;” Eurípides, *Ιόν*, 1422, en Diggle, J. (ed.), *Euripidis fabulae*, vol. 2, Clarendon Press, Oxford, 1981.

que va más allá de nosotros mismos, poderoso, y que incide, interfiere e irrumpe en nuestras vidas generando modificaciones relevantes, i.e., espacios imprevistos de significación práctica⁴⁶.

⁴⁶En el vocabulario de la poesía homérica, la experiencia de la intervención de potencias misteriosas en el orden de los acontecimientos humanos se designa con términos como θεός, θεός τις, Ζεύς. El valor de estas expresiones es extremadamente general, como indica Chantraine (“Le divin...”, op. cit. 51). El término que expresa la experiencia de la fuerza divina, indeterminada en su origen, es δαίμων. Raras veces encontramos a éste último referido a una divinidad concreta. En tales casos, en efecto, Homero emplea el nombre propio que a cada una le corresponde (Chantraine, ibíd..p. 51: “Le mot, au singulier, indique le plus souvent, de façon indéterminée, une puissance supérieure que l’on ne désigne pas par son nom, sois parce que’on se ignore, sois parce qu’on ne désire pas l’employer) Emplearemos indistintamente las nociones de “el dios” (θεός), “lo divino” (τὸ θεῖον), “el daimon” (δαίμων) o “lo demoníaco” (τὸ δαιμόνιον) en el sentido de aquellos eventos significativos y parcialmente inescrutables que denuncian la presencia de potencias sobrehumanas en la dimensión de la temporalidad. De este modo, entenderemos las nociones relativas a lo divino como *indicadores en sentido amplio de la “trascendencia”*, según la acepción fenomenológica –no teológica- del término adoptada por Aldo Magris en *L’Idea di Destino nel Pensiero Antico*, op. cit. Nuestra investigación asume el empleo de esta noción y es deudora de los excelentes análisis del filósofo italiano. En este sentido, entenderemos la trascendencia como la dimensión fugitiva que impide el sometimiento de todo acontecimiento relativo al individuo a esquemas estrictamente racionales. En efecto, todo aquello que, incidiendo directamente en la existencia individual, va sin embargo más allá de las capacidades intelectuales de comprensión, predicción y control del ser humano, encuentra su origen en el dominio de la trascendencia como plano inescrutable de potencias operativas. Magris insiste en la cautela con que hemos de entender el término “trascendencia”, cuyos referentes inmediatos nos remiten a la teología cristinana y a la idea de la infinita distancia que separa al Creador de su obra. Nos permitimos reproducir *in extenso* a pie de página la propuesta de lectura del filósofo italiano: “La <<trascendenza>> appartiene al linguaggio della teologia cristiana e sta a significare, com’ è noto, l’infinita distanza fra Dio e il mondo della natura e dell’ uomo. Il suo correlato antinomico è necessariamente l’ <<immanenza>>, ossia la visione del mondo <<panteistica>> in cui l’essenza divina si risolve nella realtà naturale accessibile ai sensi, perdendo così la propria specificità di <<totalmente Altro>>. Questa antinomia presuppone comunque un concetto di <<Dio>> e <<di natura>> (e soprattutto di <<uomo>>) stranea alla cultura dell’epoca che stiamo considerando, e che quindi noi potremmo tranquillamente trascurare. Il problema, però, non è soltanto di carattere storico, ma teoretico. Se <<trascendente>> per definizione è, com’ è giusto, solo il <<totalmente Altro>>, dove si rivelerà nel modo più adeguato tale assoluta alterità se non proprio nell’ *esperienza* stessa, nel rapporto intensamente vissuto con gli evento che per loro natura sfugono alla nostra capacità di controllo e di comprensione? (...) Naturalmente non tutto quel che è <<altro>> è, per ciò stesso, il <<divino>>. Solo quando una qualsiasi forma di alterità si presenta in un’ irriducibile e insuperabile autonomia, e nei momento significativi in cui tale trascendenza ci travolge inaspettata o ci sfugge, ecco che siamo di fronte, come avrebbero detto gli antichi greci, all’ apparizione di un Dio. La trascendenza, vorrei dire, non è divina quando è sperimentata nell’ osservazione e nell’uso, ma *quando è vissuta in maniera sconvolgente*. Altrimenti, Dio rimane soltanto una parola”, (op. cit., pp. 63-4, cursivas nuestras). A lo largo de nuestra investigación, mantendremos la terminología de Magris para hacer referencia a la esfera de todo aquello que se sustrae al dominio del intelecto, siendo, sin embargo, *vivenciado de modo abrupto y significativo* por un agente racional. Dentro de esta esfera, encontraremos la experiencia humana de la naturaleza inescrutable de cierto tipo acontecimientos que, de Homero a Aristóteles, encuentran expresión en figuras tan dispares como el destino (μοῖρα, αἰσά, πότης), la voluntad de los dioses (Διὸς αἰσά, μοῖρα θεῶν, θεοῦ μοῖρα, δαίμονος αἰσά...) o el azar y la fortuna (τύχη), las cuales, pese a sus diferencias internas, condensan un mismo horizonte de sentido: el de la vivencia de la incertidumbre y la fragilidad de lo humano en relación con un plano exterior insondable que determina significativamente la vida de los mortales y que se manifiesta a menudo al modo de una irrupción repentina y desconcertante. La mentalidad griega arcaica contempló en tales eventos, como por lo demás en la práctica totalidad de los acontecimientos relativos al hombre, la presencia del dios, lo divino o el δαίμων. En la misma línea de investigación encontramos los trabajos de Carlo Diano, que insiste en la polaridad de las nociones de *forma* y *evento* como claves interpretativas del pensamiento y la religiosidad griegas, y cuyos antecedentes en el mundo contemporáneo el autor reconoce en la estructura existencial del *In-der-Welt-sein* heideggeriano y el concepto de *das Umgreifende* propuesto por Kart Jaspers (Diano, C., *Forma* y

No encontraremos a lo largo de la historia -de la humanidad- un solo contexto poblado de agentes racionales en el que falte la experiencia del acontecimiento fortuito, esto es, la vivencia significativa de un suceso inesperado e incomprensible que ponga rotundamente en cuestión los modelos psicológicos y epistemológicos de comprensión que nos acogen, la *normalidad*⁴⁷ perceptiva y narrativa que dicta un ritmo y una posibilidad de ajuste entre lo que proyectamos, lo que esperamos y aquello que verdaderamente acontece. Incidencias que, hoy por hoy, denominaríamos accidentales y que, en cuanto tales, pertenecen a un ámbito secundario o marginal en relación tanto al conglomerado de hábitos y prácticas consideradas ordinarias –constantes, por tanto, y reductibles a comprensión racional-, como a la intervención intencional conforme a fines del sujeto en el orden de los acontecimientos. En el interior de este horizonte de regularidad, proyección y consecución de fines desarrollamos nuestra existencia. Y es precisamente dentro de este dominio donde estalla la singularidad puntual de lo que no se da *ni siempre ni la mayor parte de las veces*⁴⁸, configurando, no obstante, diversos niveles de relevancia práctica en la vida de los sujetos afectados por tales ocurrencias. Se trata, por tanto, de marcos vitales subsumibles a previsión, control y comprensión que se ven alterados, trastornados o neutralizados por irrupciones desconcertantes y significativas. Llamaremos a tales irrupciones significativas acontecimientos fortuitos o *eventos*, insistiendo permanentemente en su relevancia fundamental a la hora de

evento... op. cit., vid. la introducción de Remo Bodei). Sobre la noción de “lo divino” en el pensamiento griego, AA.VV: *Fondation Hardt. Entretiens sur l’antiquité classique*, Tome I : *La notion du divin depuis Homère jusqu’à Platon*, Vandoeuvres, Genève 1954.

⁴⁷El acontecimiento fortuito se presenta como interruptor de la vida corriente (a este respecto, vid. Segond, J., *Hasard et contingence*, Hermann & Cie Éditeurs, Paris, 1938). Sus notas características son la exterioridad, la fugacidad y la excepcionalidad, es decir, su origen incierto e independiente de nuestra voluntad racional, el carácter repentino e inesperado de su aparición y, por último, su naturaleza extraña, ajena, irreconocible o no subsumible en un primer momento a patrones epistémicos y hábitos psicológicos. El acontecimiento azaroso es un encuentro súbito y extraño con el mundo inmediato, un suceso raro, infrecuente y, por ello, difícilmente comprensible. En efecto, la singularidad del evento fortuito se hurta a los parámetros regulares que delimitan la *normalidad* y la inteligibilidad de nuestra existencia cotidiana, las pautas reconocibles que designan nuestra identidad y posibilitan nuestro acceso al mundo proporcionando esquemas de interpretación y hábitos de conducta. Por todo ello, la experiencia del azar es una convulsión que nos deja perplejos, una alteración que nos asusta, nos sorprende y, lo que es más importante, nos desarma, esto es, nos priva de la seguridad, la familiaridad y la normalidad que se derivan del flujo constante de lo natural en el orden de los acontecimientos y de lo esperable en el orden de los deseos. Naturalmente, existen diversos grados de intensidad con los que un evento fortuito puede irrumpir en la vida de un ser humano –una muerte accidental es incomparable con el encuentro fortuito con quien nos debe dinero-. Sin embargo, hemos de reconocer que el interés que despierta el azar aparece principalmente en casos extremos de implicaciones tanto positivas como negativas. Es frente a ellos que el ser humano queda desorientado y, por ende, demanda una explicación satisfactoria.

⁴⁸Como es sabido, esta será una de las notas características del acontecimiento fortuito en la propuesta de Aristóteles: “οὐτε γὰρ ἀεὶ οὐθ’ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ οἴοντ’ εἶναι τῶν ἀπὸ τύχης οὐθέν”, *Física* II, 5, 197^a31-32; cf. 196b12-13; b17-24; b33-35; 197^a19-20; 31-36; cf. *Metafísica* V 30; VI 2, 3.

hacernos cargo, desde la filosofía, de la incertidumbre como rasgo esencial de la condición humana⁴⁹. En este sentido, consideramos que la tentativa racional de comprensión de la incertidumbre ha de apoyarse, a su vez, en toda época histórica, en una determinada interpretación de la naturaleza del acontecimiento fortuito y de las implicaciones metafísicas y éticas que se derivan del mismo⁵⁰. Ello implica la asunción previa –el prejuicio, la predilección– de una propuesta global de sentido y de una determinada comprensión integral de las relaciones entre el pensamiento y el ser en cuyo interior quede localizado el carácter propio de lo que denominamos “evento fortuito”. Las preguntas que nos salen al paso, entonces, una vez diseñado el marco de nuestra investigación, son las siguientes: ¿de qué modo aborda el pensamiento griego prearistotélico la experiencia de lo inconmensurable y del evento, del dios y del azar⁵¹? ¿Podemos verdaderamente hablar de una experiencia del azar en Grecia? ¿cuál es el vocabulario manejado desde Homero hasta Aristóteles para dar cuenta de la vivencia significativa inescrutable? ¿Cuál es el marco global de sentido en cuyo interior se modela una determinada localización de tales vocablos y una interpretación del fenómeno fortuito?; y, por último, en relación con la orientación de nuestro análisis, ¿cómo se configura histórica y semánticamente el término empleado posteriormente por

⁴⁹ Incertidumbre, vulnerabilidad, precariedad ... nombres todos ellos relativos al evento por cuanto la insignificancia experimentada por el hombre en la cosmovisión arcaica procede, en buena medida, de la relación vivida entre la concreción singular del individuo histórico y la totalidad atemporal en la que éste queda integrado y radicalmente sometido. Una relación caracterizada por la fugacidad de la vida, la mutabilidad de la existencia y la ignorancia humana, como pone de relieve la lírica arcaica (Simónides, fr. 16 P; Arquíloco, fr. 58 D; Píndaro, fr. 38; Diágoras, fr. 2D; Solón, fr. 17D...). Desde el punto de vista religioso, el evento es el instante de irrupción sagrada de la trascendencia en el orden de la temporalidad. Pero no de la irrupción impersonal, sino del acontecimiento significativo en relación con un sujeto encontrado, afectado y conmovido por dicho trastorno. Una irrupción, por tanto, que ha de ser necesariamente vivenciada como experiencia íntima, como convulsión incomprensible que designa la pertenencia del individuo a la unidad omnicomprendiva del dios, el infinito, la Ley férrea que todo lo abraza, o el azar que todo lo gobierna (la voluntad del los dioses y el destino arcaicos, el ἄπειρον περιέχον de Anaximandro, la ἀνάγκη de los fisiólogos jonios o la Τύχη πάντων κυρία de Menandro). Una pertenencia que acentúa en muchos casos la “Nichtigkeit des menschlichen Daseins überhaupt”, Wehrli, F., *AAΘE BΙΩΣΑΣ*, op. cit. p.6.

⁵⁰ Si el acontecimiento fortuito es cumplimiento del destino o envío de la divinidad, o cumplimiento del destino *mediante* el envío de la divinidad, la comprensión de la praxis humana se configura de modo distinto que en el interior de una cosmovisión abierta a la indeterminación objetiva y al azar, donde aquello que ocurre depende *hasta cierto punto* de la decisión racional del hombre y de los factores indeterminados a los que queda expuesto todo curso de acción racional en un universo contingente.

⁵¹ Insistimos una vez más en la relajación del uso del vocablo “azar” en los primeros compases de la investigación. Tal y como hemos indicado con anterioridad, limitamos el sentido de la expresión “experiencia del azar” a la idea de una vivencia del divino como dimensión trascendente e inescrutable que desvela el límite de las capacidades intelectuales del hombre para dar plena cuenta de sí mismo en relación al mundo y de la totalidad de aconteceres que configuran su existencia.

Aristóteles como núcleo central de la primera doctrina filosófica sobre el azar, la suerte y la casualidad: τύχη? ¿cómo y en qué grado influye dicha configuración en el enfoque analítico e ilustrado del estagirita?

Al comienzo de este apartado señalábamos que la experiencia del azar en Grecia se define por dos rasgos fundamentales. En primer lugar, se trataba precisamente de una *experiencia*, de una vivencia definida por su intensidad y por su carácter incierto, repentino, desbaratador y parcialmente inescrutable. No estamos, por tanto, ante la emergencia de una noción meramente formal: lo que nos atañe es el *fenómeno* cotidiano de la incertidumbre y su concreción en la *vivencia* del evento o acontecimiento significativo inesperado. Nuestro trabajo pretende desvelar las estrategias conceptuales de aproximación e interpretación a dicha experiencia fundamental desde los poemas homéricos hasta la *Física* de Aristóteles⁵². En segundo lugar, decíamos que la vivencia significativa⁵³ era identificada en la Grecia arcaica con *lo divino* en sentido amplio, con la presencia o la irrupción de una potencia sobrehumana que interfiere en nuestras vidas poniendo temporalmente en suspenso nuestros hábitos de comprensión y nuestra familiaridad con el mundo circundante. El encuentro fortuito, entonces, se define por el momento como el tropiezo inesperado y significativo del hombre con acontecimientos de origen incierto que desafían su capacidad de comprensión y ponen en evidencia los límites de su pensamiento y de su voluntad. Nos parece encontrar en esta dimensión de lo coincidente entre el hombre y la esfera suprema de las fuerzas divinas uno de los rasgos elementales de la cosmovisión griega

⁵² Desde el interior de las distintas modalidades expresivas que pueblan este trayecto, las estrategias señaladas funcionan como mecanismos de donación de sentido para la singularidad radical de las vivencias en las que el fenómeno de la incertidumbre se concreta: sentido religioso –el azar como expresión, manifestación o envío del dios–, sentido científico –el azar como parcela de indeterminación irreductible a modelos de explicación causal en el marco de una naturaleza desdivinizada– y sentido ético y antropológico –el azar como factor de indeterminación presente en el desarrollo de toda existencia libre elaborada en el tiempo mediante la deliberación, la decisión y la acción.

⁵³ La expresión “vivencia significativa” puede ser redundante. En efecto, como ha mostrado Bubner, la diferencia entre el hecho y el acontecimiento estriba en el *sentido* del acontecimiento frente a la *neutralidad* del hecho en relación a la esfera de intereses de un sujeto. Un hecho vivenciado y, como tal, convertido en acontecimiento e integrado narrativamente en la historia del agente racional: Bubner, R., *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984, p. 11.

arcaica⁵⁴. El hombre, ignorante, arrojado al antojo de lo divino, expuesto a la influencia de fuerzas independientes de su elección y de sus deseos⁵⁵:

“Muchacho, es Zeus tonante quien prescribe/
de todo el desenlace, y quien lo pone
por donde él quiere. En cambio, entre los hombres/
no cunde el tino, no, que, pasajeros,/
vivimos como bestias, ignorantes
del término que Dios le dará a todo.”⁵⁶

La experiencia del encuentro significativo indescifrable forma parte, sin duda, en todas las épocas, del trato cotidiano del hombre con su entorno inmediato. Como tal, sintetiza la constatación de lo que hemos denominado más arriba la *trascendencia* como aspecto fundamental de la interpretación de las relaciones entre pensamiento y la realidad-hombre y mundo, humano y divino-. En el interior de este marco de sentido, queremos presentar la vivencia de lo fortuito desde la vinculación de la mentalidad griega arcaica con la trascendencia como dimensión constitutiva del ser y de la experiencia cotidiana del mundo. Sólo en relación con esta noción cardinal aplicada a la religión griega cobra

⁵⁴ Chantraine habla de una relación y una coincidencia natural entre dioses y hombres en el imaginario arcaico de la epopeya: “Il n’en reste pas moins que le monde homérique est peuplé de divinités dont les relations avec l’humanité sont constantes, confiantes ou méfiantes selon les circonstances, les personnes divines ou humaines, mais, pour ainsi dire, naturelles”, « «Le divin..., *op. cit.* p. 48.

⁵⁵ Sobre la concepción griega arcaica del hombre sometido al antojo del arbitrio divino, vid: Adkins, A., *Merit and Responsibility: a study in greek values*, Oxford, Clarendon Press, 1960 (reed. Chicago, Univ. Chicago Press, 1975); Burkert, W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, en la serie *Die Religionen der Menschheit*, vol. 15, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1977, trad. española de H. Bernabé, *Religión griega arcaica y clásica*, Abada, Madrid, 2007; Fränkel, H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums (Philological Monographs XIII)*, New York, 1951, trad. esp. de R. Sánchez Ortiz de Urbina, *Poesía y Filosofía de la Grecia arcaica*, Visor, Madrid, 1993; -*Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, München, 1955, (2ª ed. ampliada, 1960), Joss, P., *TUXH*, *op. cit.*; Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg, 3ª ed. 1955, esp. pp. 56-82; hay trad. española, *Las fuentes del pensamiento europeo: estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la antigua Grecia*, Razón y Fe, Madrid, 1965; Strohm, H. *Tyche. Zur Schicksalfassung bei Pindar und den frühgriechischen Dichtern*, J.G. Cotta’sche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart, 1944; Wehrli, F., *ΛΑΘΕ ΒΙΩΣΑΣ. Studien zur ältesten Ethik bei den Griechen*, *op. cit.*; -*Hauptrichtungen des griechischen Denkens*, Artemis Verlag Zürich und Stuttgart, Zürich, 1964.

⁵⁶ „ὦ παῖ, τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει βαρύκτυπος/ πάντων ὁσ’ ἐστὶ καὶ τιθῆσ’ ὁκνηθεῖν, νοῦς δ’ οὐκ ἐπ’ ἀνθρώποισιν, ἀλλ’ ἐπήμεροι/ ἅ δ’ ἄνθρωποι ζοῦσιν, οὐδὲν εἰδότες/ ὁκνῶς ἐκαστον ἐκτελευτήσει θεός“, Semónides, fr. 1, en: West, M.L., *Iambi et elegi graeci*, vol. 1, Clarendon Press, Oxford, 1972; trad. de Juan Ferraté, *Líricos griegos arcaicos*, Acantilado, Barcelona, 2000, p. 143; cf. Arquíloco, frs. 8 D y 58 D; Solón, fr. 17D. Todas las traducciones españolas de la lírica arcaica seguirán la versión de Ferraté, a menos que se indique lo contrario.

sentido un cuestionamiento de lo fortuito, a saber: un cuestionamiento del encuentro y la coincidencia entre el hombre y lo otro de sí, entre el pensamiento y la alteridad ambigua e incomprensible de ciertos eventos que identificamos en la Grecia arcaica, por un lado, con la divinidad y, por otro lado, con el mundo como espacio de juego de la divinidad. Un espacio cotidiano que es *también* el espacio de lo trascendente, el mundo poblado simultáneamente por el mortal y por la potencia del dios, el mundo que nos incumbe y que no escogemos completamente, pero que ya siempre nos contiene y nos sale al paso.

A lo largo de la historia de la literatura griega esta relación problemática entre el pensamiento y lo que parece ser refractario al pensamiento se ha abordado de muy distintas formas. Cada una de estas modalidades de acercamiento contiene una misma actitud de fondo que conduce, sin embargo, a distintas propuestas interpretativas: ante la experiencia ineludible de la opacidad de cierto tipo de acontecimientos significativos que integran nuestras vidas y que no podemos explicar por referencia a la estructura intencional de nuestras acciones, la pregunta que surge inmediatamente es la pregunta por las *fuentes del evento*. La vivencia de lo incomprensible activa la voluntad de saber y nos conduce al reclamo de una explicación racional que fundamente lo acontecido dando cuenta de su procedencia y su sentido⁵⁷. La pregunta por las fuentes de lo que *nos* acontece parece ser, entonces, la pregunta por el sentido del evento y, por ende, el punto de partida de una exigencia racional relativa al origen de todo aquello que, no dependiendo de mí mismo, *me* ocurre sin embargo y *me* configura históricamente. La noción genérica que aglutina una posibilidad de respuesta a la pregunta por las fuentes del evento en la Grecia arcaica es la idea del dios, la noción de lo divino identificada con el concepto de trascendencia tal y como venimos empleándolo hasta el momento. La vinculación de ambos conceptos -divinidad y trascendencia- es, por tanto, la clave hermenéutica que nos permite un acercamiento al problema de las relaciones entre lo

⁵⁷ ¿No están la perplejidad y el asombro, *ahora y siempre* -καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον-, en el origen de la filosofía?: “διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν”, Aristóteles, *Metafísica*, I, 982b12-13; cf. Platón, Teeteto, 155d: “μᾶλλον γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν: οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὐτή”. ¿Y no son el asombro y la perplejidad las formas más sublimes de la ignorancia y, por ende, el motor de la investigación orientada a la comprensión y al conocimiento de las cosas que son y de las que acontecen?, pues, en efecto, quien se asombra reconoce su ignorancia “ὁ δ’ ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἶεται ἄγνοεῖν διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστιν: ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασιῶν”, *Met.* I, 982b17-19- Con ello, anticipa y reclama el mecanismo de la explicación.

divino y lo humano. Y lo es por cuanto todo acontecimiento que va más allá del poder del hombre cae dentro de ella como ámbito de una exterioridad inescrutable que incide directamente en la configuración cotidiana de la existencia⁵⁸. En este sentido, la trascendencia se nos presenta como instrumento de descodificación de la cosmovisión griega desde los poemas homéricos hasta el pensamiento ilustrado del siglo V.a.C. Las diferencias que encontramos en el interior de este arco evolutivo son verdaderamente notables. Sin embargo, todas ellas coinciden en la centralidad del conflicto entre lo humano y lo divino, en el análisis de las relaciones entre el intelecto y sus propios límites o entre el hombre y las fuerzas irreductibles que lo someten. Unas fuerzas que atraviesan todos los ángulos de la existencia humana: “La división del mundo en dos escenarios, uno superior y otro inferior, de suerte que lo que acontece en el superior dé sentido y explicación a lo que acontece en el inferior, es también parte de la herencia recibida de la épica⁵⁹,”

Las diferentes propuestas teóricas que podemos distinguir en el interior de este período de la literatura griega articulan sus contrastes sobre los distintos modos en que ha sido interpretada la naturaleza de tal conflicto y, en concreto, sobre los modelos de comprensión de eso que venimos denominando “trascendencia” y que representa la esfera en la que se origina el sentido del acontecimiento. Dado que estamos insistiendo en la importancia del trasfondo religioso y literario para una correcta comprensión de la primera doctrina sobre el azar en *Física* II 4-6, y teniendo en cuenta que en el marco de la religiosidad griega, *τύχη*, tal y como venimos resaltando, pertenece a la dimensión de lo trascendente como eventualidad repentina o irrupción significativa parcialmente inescrutable, parece pertinente realizar un breve repaso de las distintas concepciones de la divinidad en la literatura griega con el fin de conocer las diversas figuras que han sido empleadas para perfilar con mayor o menor claridad los contornos de la trascendencia. La imagen que el hombre tiene de sí mismo en la mentalidad griega arcaica se define en buena medida por las notas constitutivas que caracterizan a la divinidad, a la

⁵⁸ Es importante señalar que en la cosmovisión arcaica, esto es, tanto en la épica homérica como en la lírica arcaica, el ámbito de poder que supera las facultades del hombre comprende absolutamente todas las cosas, y no sólo aquellas que nos aparecen como repentinas e inesperadas. Así lo canta Arquíloco en uno de los fragmentos conservados: todo, absolutamente todo es entregado al hombre desde la esfera de la trascendencia: *πάντα Τύχη και Μοῖρα Περικλεεσ ἀνδρι διδωσιν.*, fr. 16, en West, M.L., *Iambi et elegi graeci*, vol. 2, Clarendon Press, Oxford, 1972; cf. Solón fr. 1D, 63-64.

⁵⁹ Snell, B., *Las fuentes...* op. cit, p. 147.

trascendencia y al dios a cuya influencia está ya siempre expuesto⁶⁰. Asimismo, τύχη sólo puede ser comprendida en este período desde el plano de la acción divina, bien como función o bien como resultado de la misma. De este modo, parece pertinente comprender de qué estamos hablando cuando hablamos de la divinidad y en qué medida las nociones de azar, suerte y fortuna dependen de la misma.

La idea de lo divino en la literatura griega evoluciona considerablemente desde los poemas homéricos hasta la ilustración ateniense del siglo V.a.C.⁶¹. A pesar de ello, parece posible extraer del *corpus* conservado ciertos rasgos permanentes. Desde el marco de nuestra investigación acerca de las relaciones entre el hombre y la divinidad como figura de la trascendencia, y partiendo de los poemas homéricos como fase inicial, podemos entender que dicha relación se define en un primer estadio -en la cosmovisión homérica de la *Ilíada*- por el *absoluto sometimiento de las vidas de los hombres a la voluntad ambigua, caprichosa y frecuentemente despreciable de los dioses*⁶². La

⁶⁰ Después de todo lo dicho, parece claro que nuestro objetivo no es inventariar las diferentes figuras del azar y el destino en el mundo griego. Tamaña empresa escaparía tanto a los límites de este trabajo como a nuestras capacidades intelectuales. Nuestro objetivo, insistimos, es delimitar brevemente los rasgos centrales que configuran la noción de lo divino en Grecia a fin de extraer de tales rasgos una clave de comprensión de las relaciones globales entre el ser humano y los acontecimientos significativos parcialmente incomprensibles que configuran su existencia. De este modo, podremos preguntar por el sentido atribuido a las fuentes del evento en diversos momentos de la historia del pensamiento antiguo. El diseño de este marco de respuestas configura un trayecto genealógico que desemboca en la contribución aristotélica a la comprensión del fenómeno fortuito.

⁶¹ Para un estudio pormenorizado de la noción de divinidad en Grecia desde Homero hasta Platón, vid. AA.VV., *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, op. cit.; Francois, G., *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots ΘΕΟΣ, ΔΑΙΜΟΝ...*, op. cit.

⁶² Sobre los dioses y la divinidad en la épica homérica, vid. Chantraine, “Le divin...”, op. cit. La ambigüedad será uno de los rasgos elementales de lo divino en el pesimismo griego. La figura del dios engañador, del genio maligno que confunde al mortal para cumplir sus deseos y del que autores tan dispares como Plauto y Decartes harán buen uso, la encontramos ya en los textos homéricos y no exclusivamente en el binomio dioses-mortales. En efecto, los dioses también se engañan entre sí, urden sus tretas más sutiles para conseguir colmar sus deseos o cumplir sus objetivos. Hera embauca a Zeus con sus encantos femeninos en el famoso canto XIV de la *Ilíada* (153ss), del mismo modo que Hefesto trama un “ardid sin parejo” para desenmascarar los amoríos entre Ares y Afrodita (*Odisea* VIII, 265ss). Sin embargo, en relación con el asunto que nos concierne, el engaño divino se muestra en toda su crueldad cuando afecta directamente a los seres humanos. Son tales astucias las que desencadenan las peores guerras y los más crudos enfrentamientos (Zeús y el sueño enviado a las tienda de Agamenón para provocar la batalla en *Ilíada* II, 5ss; Atenea, que persuade a Pándaro y le impulsa a romper el acuerdo entre Alejandro y Menéalo en *Il.* IV, 93ss; Atenea, una vez más, provocando la ruina de Héctor haciéndose pasar por Deífobo en *Il.* XXII, 225ss). Y son tales ardidés los que acentúan la insignificancia del hombre frente a una divinidad imprevisible que promueve el temor y la desconfianza del hombre frente a la esfera de la trascendencia. La astucia del dios y el error humano (ἄτη) delimitan el perfil de la esfera de la divinidad insistiendo en su carácter insondable, caprichoso, poderoso e indiferente al sufrimiento de los mortales. Características todas ellas que acentúan notablemente el pleno sometimiento del individuo a fuerzas que lo desbordan. Sobre el motivo del engaño divino, vid. Deichgräber, K. *Der listensinnende Trug des Gottes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1952; cf. W.F. Otto, *Altgriechische*

sujeción de lo humano a lo divino no se caracteriza exclusivamente, sin embargo, por la maleabilidad con que la existencia del héroe puede ser modificada por la intervención repentina de un dios, sino, tal vez en mayor medida, por la condición fatal del desarrollo de los acontecimientos humanos como cumplimiento del deseo de los dioses y la distribución de la parte asignada (μοῖρα). Esa fatalidad se concreta, como sabemos, en la idea de la *moira* o destino, el tejido global de sentido que marca y determina de modo inexorable las suertes tanto de los dioses como de los hombres⁶³. La *moira* homérica funciona, pues, como *indicador de trascendencia*⁶⁴, como índice de la sumisión de los

Gottesidee, en: *Die Gestalt und das Sein*, Wiss. Buchgemeinschaft, Darmstadt, 1955, pp. 127 y 135; Schadewaldt, W., *Von Homers Welt und Werk*, Koehler, Stuttgart, 1965 Sobre ἄτη, vid. Doods, *Los griegos y los irracionales*, trad. de M. Araujo, Alianza ed., Madrid, 1985, pp. 20-31; Stallmach, J., *Ate. Zur Frage des Selbst- und Weltverständnisses des frühgriechischen Menschen*, Meisenheim/Glan, 1968; Wyatt, W., „Homerische ATH“, en: *American Journal of Philology*, 103 (1982), pp. 247-73.

⁶³ Una de las interpretaciones más extendidas acerca del origen y el sentido de *moira* es, sin duda, la del historiador de las religiones M. P. Nilsson. Nilsson ve en el contexto minoico-micénico las raíces de la religiosidad griega en general y de la noción abstracta de destino en particular. Partiendo de esta premisa, y atendiendo al carácter guerrero del pueblo micénico, el helenista sueco considera que la experiencia de la guerra como elemento esencial en la vida de los hombres promueve una tendencia al fatalismo que, en el mundo arcaico, favorece la identificación de la muerte en el campo de batalla con la ejecución de los decretos de una lógica inescrutable que rige la totalidad de los acontecimientos. A juicio de Nilsson, esta imagen religiosa de *moira* como figura emblemática -si bien no única- del destino asignador-distribuidor adquiere su significación abstracta a partir del uso profano y ordinario de *moira*, que en el mundo micénico es empleado como “parte”, “porción”, “asignación” (Sobre la etimología del término y el sentido de la partición derivado de *meiromai*, Bianchi, U., *ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ. Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci*, Roma, 1953; Chantraine, P., *Grammaire Homérique*, II vols, Klincksieck, Paris 1942-53 (3ª ed. renovada 1958); Dietrich, B. C., *Death, Fate and the Gods: the Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, University of London, Athlone Press, Londres, 1965; Krause, W. “Die Ausdrücke für das Schicksal in Homer”, en: *Glotta* 27 (1936), pp. 143-152; Ramat, P. *La figura di Moira in Omero alla luce dell'analisi linguistica*, en: *Studi Italiani di Filologia Classica* 32 (1960), pp. 215- 48, esp. p. 235; Solmsen, F., *Beiträge zur griechischen Wortforschung*, Estrasburgo, 1909, p. 40;). La noción de “parte” habría adquirido un papel central de carácter abstracto en la medida en que consituiría un vocablo fundamental en el universo cotidiano del guerrero. En efecto, en las cortes feudales micénicas el soberano entrega, asigna, reparte entre sus vasallos tanto el alimento después de la batalla como el botín correspondiente. Una experiencia sociológica y profana a partir de la cual, según Nilsson, se habría configurado el sentido religioso de la vida y la muerte como la asignación justa e insondable de la parte que corresponde a cada ser humano. De este modo, la noción abstracta de destino o la personificación del mismo en una sola figura (*Moira*, casi siempre empleada en singular en los poemas homéricos) o en varias (*moiras*, presentes de modo excepcional en *Il.* XXIV, 49) que distribuyen y asignan según una lógica férrea inaccesible a los mortales, procedería en última instancia de un vocablo de uso corriente en la vida cotidiana: Nilsson, M.P., “Götter und Psychologie bei Homer”, en: *Archiv für Religionswissenschaft* 22 (1925), pp. 363-90, esp. pp. 386-7; “*Mycenean and Homeric Religion*”, en: *Archiv für Religionswissenschaft* 33 (1936); *Geschichte der griechischen Religion*, I, op. cit. pp. 362-363. Las tesis de Nilsson han sido sometidas a profundas críticas tanto desde el punto de vista lingüístico (Devoto, G., “Parole greche: aitéo”, en *Scripta Minora*, Florencia, 1958 y Ramat, “La figura...”, op. cit., ,) como histórico y religioso (Dietrich, B. C., *Death, Fate and the Gods*, op. cit; Magris, A., *L'idea...*, op. cit, pp. 41-55 y Stella, L.A., “Desees de la destination”, en AA.VV., *Visages du destin dans les mythologies*. Mélanges Jacqueline Duchemin, (*Actes du colloque de Chantilly*, Marzo, 1980), Belles Lettres, París, 1983, pp. 15-19). De útil consulta resultan igualmente Hedén, E., *Homerische Götterstudien*, Diss. Uppsala, 1912; Ehnmark, E., *The idea of God in Homer*; Uppsala, 1935; Leitzke, E., *Moira und Gottheit im alten griechischen Epos*, Diss. Göttingen, 1940.

mortales a fuerzas rígidas e incomprensibles que operan al margen de su conciencia y de su voluntad. Es Aquiles quien canaliza en su conversación con Príamo el pesimismo derivado de los ambiguos designios de la la divinidad:

“Nada se consigue con el gélido llanto, que hiela el corazón.

Pues lo que los dioses han hilado para los míseros mortales
es vivir entre congojas, mientras ellos están exentos de cuitas.

Dos toneles están fijos en el suelo del umbral de Zeus:

Uno contiene los males y el otro los bienes que nos obsequian.

A quien Zeus, que se deleita con el rayo, le da una mezcla,
unas veces se encuentra con algo malo y otras con algo bueno.

Pero a quien sólo da miserias lo hace objeto de toda afrenta,
y una cruel aguijada lo va azuzando por la límpida tierra,
y vaga sin el aprecio ni de los dioses ni de los mortales”⁶⁵

⁶⁴ Como hemos señalado más arriba, *moira* es la figura del Destino más popular en la literatura homérica, pero no por ello el único representante de la esfera de lo divino en la cosmovisión arcaica. *Αἴσα* (*Ilíada*, I, 416; VI, 487; XVI, 707; XVII, 321; XVIII, 327, donde *αἴσα* es puesto en labios de Aquiles, que lamenta junto al cadáver de Patroclo no haber podido devolver a su compañero a Opunte tras saquear Ilio y adjudicarse su “parte” del botín; *Odisea* V, 113, 206, 288; VI, 197; VIII, 511; XI, 61; XIII, 306; XV, 276; XXIII, 315), *πότης* (*Ilíada*, XVIII, 96), *Διὸς βούλησις* (*Il.*, XIII, 524) o *μόρος* (*Il.*, I, 417; XVIII, 95; XVIII, 465; XIX, 421) son otras tantas expresiones homéricas de una concepción clausurada del ser en la que toda ocurrencia en el plano de la temporalidad responde a la lógica interna y ya siempre predeterminada de una red de sentido omnicomprendiva, de un hado o destino inevitable. Sobre *Αἴσα*, véase el excelente estudio de Bianchi, op. cit.; sobre *πότης*, vid. Krause, W. “Ausdrücke...”, op. cit., p. 144; en cuanto a *μόρος*, vid., Krause, W. op. cit., 147; Dietrich, op. cit., p. 260 y Bianchi, op. cit., p. 19. Muchas de estas expresiones homéricas funcionan, a su vez, como sinónimos de “muerte”, vinculando el pensamiento del destino al de “el día asignado”. Sobre la identificación de la *moira* con la idea de la muerte, vid. Dietrich, op. cit., p. 75.

⁶⁵ *Ilíada* XXIV, 524-534, trad. de Emilio Crespo, Gredos, Madrid, 1991. Huelga añadir que el sentido de la *moira* homérica se confunde a menudo en sus poemas con la personificación del soberano olímpico, desencadenando un debate más propio del romanticismo y el mundo contemporáneo que del período arcaico. ¿Está Zeus, están los dioses singulares sometidos al destino o es el destino un mero instrumento para imponer la voluntad de los dioses singulares?; ¿no se trataría en última instancia de una identificación de fondo que aglutina la experiencia humana de lo inevitable? Tales interrogantes caerían por su propio peso si la relación homérica entre la divinidad y el destino estuviera exenta de todo conflicto. Sin embargo, la inquietud comparece ocasionalmente. Por ejemplo, al hilo del episodio en el que Patroclo y Sarpedón, hijo de Zeus, se enfrentan a muerte bajo la mirada del Cronida. Zeus es consciente de que el destino ha decretado la muerte de su hijo a manos de Patroclo (*Il* XVI, 434, *μοῖρ' ὑπὸ Πατρόκλοιο Μενoitιάδαο δαμῆναι*). Sin embargo, por un instante se debate entre la resignación y la rebeldía, entre dejarlo morir según corresponde o “arrebatarlo vivo” del campo de batalla. Hera lo persuade para abandonar la idea de salvar a un hombre hace tiempo abocado a su sino (*Il* XVI, 441 *ἔόντα πάλαι πεπρωμένον αἴσῃ*), pues tal vez entonces, concluye la esposa, otros dioses querrían evitar el destino asignado a sus mortales más queridos. La pregunta es la siguiente: ¿puede Zeus realmente contravenir el destino y, por ende, alzarse sobre él –*ὑπὲρ μόρον*? No es éste el lugar para abundar en este apasionante debate. Para una exposición más amplia del estado de la cuestión, ver Dietrich, *Death...*, op. cit., pp. 179-193 y Magris, A., *L'idea...*, op. cit., pp. 66-80.

Como tal, la tradicional figura del destino representa la expresión quizás más contundente de la experiencia de la trascendencia y de la fragilidad de la existencia humana. Los hombres, los héroes de la *Ilíada* pertenecen a la casta de los “miserables mortales” (μερόπων ἀνθρώπων⁶⁶), criaturas inferiores de corta vida, nacidas para el sufrimiento y entregadas al capricho, las tretas y deleite de los dioses, que adornan sus días maquinando desgracias para los hombres. La distancia que separa al ser humano de la dimensión divina se perfila ya como absolutamente infranqueable: “the upholders of this part of greek tradition seem to have been of one mind in considering the gap between the gods and men unbridgeable”⁶⁷.

En esta línea de pensamiento, la poesía lírica arcaica, heredera de la épopeya homérica, se hace cargo de las consecuencias antropológicas de tal concepción de lo divino desde la emergencia del individualismo⁶⁸. Es importante no confundir el “despertar” de la personalidad en la lírica arcaica, como lo designa Snell⁶⁹, con la emergencia posterior de la autosuficiencia y la libertad del agente moral como ejes del moralismo y el pensamiento ilustrado. Al igual que en Homero, los actos y las vivencias de los seres humanos no serán interpretados entre los poetas desde la autonomía del agente, sino como expresión de la actividad de fuerzas trascendentes. Uno reflexiona sobre su vida y ve, tanto en el interior como en el exterior, una clara ley de alternancia, una constante inestabilidad frente a la cual hemos de sobreponernos sin descanso:

⁶⁶ “Pues nada hay más mísero que el hombre/ de todo cuanto camina y respira sobre la tierra”, *Il.* XVII, 446-7, trad.E. Crespo : “οὐ μὲν γάρ τι πού ἐστιν οἰζυρῶτερον ἀνδρὸς/ πάντων, οὐσσά τε γαῖαν ἐπι πνεύει τε καὶ εἴρπει”. La expresión μερόπων ἀνθρώπων abunda en los poemas homéricos: *Ilíada* III, 402; IX, 340; XI, 28; XVIII, 342; 490; XX, 217; *Odisea*, XX, 49; 132. Sobre la condición miserable de la existencia humana, cf. Solón, fr. 15D, trad. Ferraté: “No existe hombre feliz; al contrario, son todos miseria/ los mortales que el sol desde arriba va viendo” (οὐδὲ μάκαρ οὐδεὶς πέλεται βροτός, ἀλλὰ πονηροί/ πάντες οὐσους θνητοὺς ἥελιος καθοράι).

⁶⁷ Rose, H.J., en AA. VV., *La notion du divin...*, op. cit, p. 10. Recordemos, al hilo de estas consideraciones, las bellas palabras de Píndaro: “Una misma es la raza de los hombres, una misma la de los dioses,/ y de una misma madre (nacidos),/ alentamos unos y otros. Pero nos separa un poder/ todo diverso, por modo que nada es la una, mientras el cielo/ broncíneo permanece siempre en asiento/ seguro”, *Nemea* VI, 1-4.

⁶⁸ Snell, B., *Los orígenes...*, op. cit, p. 89.

⁶⁹ „Das Erwachen der Persönlichkeit in der frühgriechischen Lyrik“ da título al capítulo IV de su *Die Entdeckung des Geistes*.

“Corazón, corazón, si te turban pesares
 invencibles, ¡arriba!, resístele al contrario
 ofreciéndole el pecho de frente, y al ardid
 del enemigo oponte con firmeza. Y si sales
 vencedor, disimula, corazón, no te ufanes,
 ni, de salir vencido, te envilezcas llorando
 en casa. No les dejes que importen demasiado
 a tu dicha en los éxitos, tu pena en los fracasos.
 Comprende que en la vida impera la alternancia.”⁷⁰

También los poetas líricos, a pesar de tomar conciencia de sí mismos, de su individualidad y de la importancia de su existencia cotidiana⁷¹, se sienten sujetos a la potencia de los dioses. Es más, será precisamente desde ese despertar de la individualidad como analizarán con mayor claridad la relación del hombre con lo divino trascendente y las consecuencias que tal relación tiene sobre la vida de cada uno de nosotros: el orden de los acontecimientos ya no responde a una constante intervención de los dioses en el plano de los héroes, sino a la expresión, en la más pura cotidianidad de lo humano, de la alternancia que todo lo atraviesa, de la mutabilidad imprevisible de la existencia y del poder insondable de la divinidad que se encuentra en su origen: “La conciencia del sentimiento personal sólo lleva a reconocer la propia impotencia, la ἀμηχανία, el intento de hallar una explicación racional del conjunto de las circunstancias lleva a formular la ley de la alternancia, pero no lleva al hombre a actuar, sino más bien a tener paciencia y aguantar”⁷². De la asunción consciente y resignada por parte del poeta de la potencia divina y de la insignificancia humana frente a la misma,

⁷⁰ Arquíloco, fr. 67^a D/ 128 West, trad. de Ferraté, *op. cit.*, p. 131 “θυμέ, θύμ’, ἀμηχάνοισι κήδεσιν κυκλωμένε/, ἀναδεν δυσμενῶν δ’ ἀλέξ<εω> προσβαλῶν ἐναντιῶν/ στέρνον ἐνδοκοισιν ἐχθρῶν πλησιῶν κατασταθεις/ ἀσφαλ<έω>ς: καὶ μήτε νικ<έω>ν ἀμφάδην ἀγάλλεο/, μηδὲ νικηθεὶς ἐν οἴκῳ καταπεσῶν ὀδύρεο/, ἀλλὰ χαρτοῖσιν τε χαῖρε καὶ κακοῖσιν ἀσχάλα/ μὴ λιπνῶν, γινώσκει δ’ οἶος ῥυσμὸς ἀνθρώπους ἐχει.” Arquíloco, fr. 67^a D, trad. española de Ferraté, *op. cit.* p. 131. Sobre Arquíloco, vid. AA.VV., *Archiloque. Entretiens sur l’Antiquité Classique*, X, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, 1964; Bahntje, U., *Questiones Archiloqueae*, Göttingen, 1900; Rankin, H.D., *Archilocus of Paros*, Park Ridge (N.J.), 1977; Wilamowitz-Möllendorf, “Lesefrüchte”, en *Hermes*, 64 (1929), pp. 458-490, especialmente pp. 486-7.

⁷¹ Sobre la concreción de la experiencia cantada por los líricos arcaicos, vid. Fränkel, *Poesía y Filosofía de la Grecia arcaica*, *op. cit.*, pp. 137 ss.

⁷² Snell, *op. cit.*, p. 110.

nace el llamado pesimismo griego⁷³ que, paradójicamente, apuesta como actitud vital no ya por el lamento y el hastío ante la vulnerabilidad de lo humano, sino por la voluntad de vida⁷⁴, por la intensificación de lo que ahora es reconocido como una existencia breve y accidentada dirigida por fuerzas supremas. Las relaciones entre el hombre y la divinidad prolongan, por tanto, en el seno de la poesía lírica arcaica, la ambigüedad, el engaño, la envidia y la arbitrariedad como elementos característicos de lo divino. En efecto, es en la esfera de la divinidad donde se preparan tanto el bien como el mal que corresponde a los mortales, pues “no hay humano a quien no le envíe de males un cúmulo Zeus”⁷⁵. Y aquello que se les asigna permanece velado, insondable para el intelecto de unas criaturas efímeras que vagan sobre la tierra esperando la muerte:

“Nosotros, como las hojas que brotan al tiempo florido
de primavera y que cunden de súbito al sol,
igual, de la flor de la edad disfrutamos lo poco que
alcanza
un palmo, sin saber nada del mal ni del bien

⁷³ Debemos ser cautos con esta expresión. Como es sabido, el humanismo alemán del siglo XIX se distingue por una idealización extrema de la antigua Grecia en general y de la atenas de Pericles en particular, promovida por estudiosos de la talla de J.J. Winckelmann y Friedrich Schiller. Es mérito de Nietzsche, una vez más, haber demolido desde sus cimientos la imagen schilleriana de una Grecia transparente e impoluta, reivindicando para el espíritu griego una experiencia trágica de la vida y despojando a la cosmovisión arcaica y clásica de los atributos de la serenidad, la armonía, el orden y la paz de espíritu. Ahora bien, el pesimismo del que habla Nietzsche en relación al mundo griego se diferencia completamente de la actitud gemebunda del que reacciona ante la adversidad paralizando su voluntad y refugiándose en el victimismo (ejemplos de un pesimismo del lamento no faltan, por supuesto, en cierta lectura del famoso μή φύναι. Mejor sería no haber nacido, desde luego, pero, como recordaba Marquard ... ¿a quién le sucede eso ya?). El hombre griego encarna lo que Nietzsche denomina el “pesimismo de la fuerza”, es decir, una asunción radical del puesto insignificante del hombre en relación con la totalidad despiadada e incomprensible que lo contiene, y una apuesta por la intensificación de la propia existencia dada su brevedad, su fragilidad y su exposición constante a la esfera intescrutable de la trascendencia: “¿Es el pesimismo, necesariamente, signo de declive, de ruina, de fracaso, de instintos fatigados y debilitados? -¿Como lo fue entre los indios, como lo es, según todas las apariencias, entre nosotros los hombres y europeos <<modernos>>? ¿Existe un pesimismo de la fortaleza? ¿Una predilección intelectual por las cosas duras, horribles, malvadas, problemáticas de la existencia, predilección nacida de un bienestar, de una salud desbordante, de una plenitud de la existencia?”, Nietzsche, F., „Ensayo de autocrítica“, en: *El nacimiento de la tragedia*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza editorial, Madrid, 1996, p. 26.

⁷⁴ A esre respecto puede consultarse Wehrli, F., op. cit, especialmente la conclusión.

⁷⁵ Mimnermo, fr. 2 D, 15-16: “οὐδέ τις ἐστιν / ἄνθρωπων ὧι Ζεὺς μὴ κακὰ πολλὰ διδοί”.

que guardan los dioses”⁷⁶

Es por ello que la resignación se convierte frecuentemente en la respuesta humana al poder de la trascendencia, que todo lo determina:

“Confíate a los dioses en todo: ellos, a veces,
a quien yace en el suelo oscuro, lo levantan
y libran de infortunio; y en cambio, otras, atacan,
y al de más firme asiento lo hacen caer de espaldas:
males sin cuento siguen, y el hombre anda perdido,
faltándole el sustento, enajenado el ánimo”⁷⁷

Y es por ello, también, que encontramos en los fragmentos líricos una perfecta conciencia de la exposición constante del individuo al antojo de fuerzas trascendentes. Feliz quien teje completa la trama de su jornada sin derramar una sola lágrima, canta Alcmán, pues por cierto que “existe una venganza de los dioses”⁷⁸, los cuales, sin pena, “hurtan la inteligencia del hombre”⁷⁹ y lo someten a su capricho: “No hay ningún mal/ que los hombres no deban esperar;/ y en poco tiempo/ todo lo vuelve dios a cambiar”⁸⁰.

En definitiva, con Simónides:

⁷⁶ Mimnermo, fr. 2 D, 1-5: “ἡμεῖς δ’, οἱ ἅ τε φύλλα φύει πολυάνθεμος ὠρε/ ἔαρος, οἱ τ’ αἰψ’ ἀυγῆς ἀύξεται ἥλιου/, τοῖς ἱκελοι πῆχυιον ἐπι χρόνον ἀνθεσιν ἡβης/ τερπόμεθα, πρὸς θεῶν εἰδότες οὔτε κακὸν/ οὔτ’ ἀγαθόν”; cf. Solón, fr. 17 D: “La mente de los inmortales se oculta del todo a los hombres” (πάντη δ’ ἀθανάτων ἀφανῆς νόος ἀνθρώποισιν).

⁷⁷ Arquíloco, fr. 58 D: “τοῖς θεοῖς τ’ εἶθει ἅπαντα: πολλάκις μὲν ἐκ κακῶν/ ἀνδρας ὀρθοῦσιν μελαινῇ κειμένους ἐπι χθονι/, πολλάκις δ’ ἀνατρέπουσι καὶ μάλ’ εὐβελήκοτας/ ὑπτιούς, κεινοὶς δ’ ἐπειτα πολλὰ γίνετα κακά/, καὶ βίου χρήμη πλανᾶται καὶ νόου παρήγορος”. Ello no es óbice, sin embargo, para que el canto se alce también críticamente contra las acciones a menudo incomprensibles de la trascendencia. En efecto, Homero (*Il.* XVII, 15-20), Teognis (vv. 373-380) o el propio Platón de la *República* (391^a) se encaran decididamente contra el poder de las deidades.

⁷⁸ Alcmán, fr. 1 P, 36-39, “Existe una venganza de los dioses./ Y feliz aquel que, alegre,/ del día, sin llorar, la trama/ teje hasta el fin” (ἔστι τις σιῶν τισις/: ὁ δ’ ὀλβιος, οἱ σις εὐφρων/ ἀμέραν [δι]απλέκει/ ἀκλαντος).

⁷⁹ Simónides, fr. 20 P, trad. Ferraté: “Sin pena los dioses hurtan/ la inteligencia del hombre” (ῥεῖα θεοὶ κλέπτουσιν ἀνθρώπων νόον).

⁸⁰ Simónides, fr. 22 P, trad. Ferraté: “οὐκ ἔστιν κακὸν/ ἀνεπιδόκητον ἀνθρώποις: ὀλιγωὶ δὲ χρόνῳ πάντα μεταρριπτει θεός”.

“Siendo humano, nunca digas
lo que va a pasar mañana;
ni, si ves feliz a un hombre,
cuánto tiempo ha de durarle.
No es más rápido el esguince
de una mosca de ala larga
que el mudar de los mortales”⁸¹

Estos atributos de la divinidad –poderosa, insondable, caprichosa e imprevisible– prolongan la imagen homérica del dios y contribuyen a delimitar un perfil antropológico caracterizado por el sometimiento a lo ajeno, por la subyugación a la alteridad de la trascendencia: “Nadie, sin los dioses,/ llega a valer nada/ ni ciudad ni mortal. Dios lo prevé todo:/ nada obtiene el hombre/ libre de pesar”⁸² La lírica arcaica repite una y otra vez, como vemos, hasta qué punto todas las cosas relativas a los mortales, tanto las positivas como las negativas, tienen su origen y, por ende, pertenecen en su esencia a la esfera de la divinidad⁸³. Solón lo recuerda en su elegía a las Musas:

“Es el Hado el que envía a los hombres el mal como el bien,/ y los dones de un dios inmortal no se excusan”⁸⁴

Como respuesta a esta situación de “irresponsabilidad”⁸⁵ y total sometimiento del hombre a las fuerzas sobrenaturales, advertimos en el espíritu griego una notable

⁸¹ Simónides, fr. 16 P, trad. Ferraté: “ἄνθρωπος ἔωϋν μή ποτε φάσῃς οἷ τι γίνεταί [ἄϋριον], μηδ’ ἄνδρα ἰδωϋν ὀλβιον οἷσσον χρόνον ἔσσεταί:/ ω)κεῖα γὰρ οὐδὲ τανυπτερύγου μυιῶας/ ουῶτως ἅ μετὰστασις”.

⁸² Simónides, fr. 21P: “οὐτις ἀνευ θεῶν/ ἀρετὰν λάβεν, οὐ πόλις, οὐ βροτός./ θεὸς ὁ πάμμητις: ἀπήμαντον οὐδέν ἐστιν θνατοῖς”.

⁸³ Pfeiffer, R. “Gottheit und Individuum in der frühgriechischen Lyrik“, en: *Philologus* 84 (1929), pp. 137-152.

⁸⁴ Solón, fr. 1 D, 63-64, trad. Ferraté: “Μοῖρα δέ τοι θνητοῖσι κακὸν φέρει ἡδὲ καὶ ἔσθλόν/, δῶρα δ’ ἀφυκτα θεῶν γίνεταί ἀθανάτων”.

⁸⁵ La irresponsabilidad aquí mentada designa no tanto una falta de prudencia por parte de los hombres, como una verdadera implicación de los dioses en el origen de los acontecimientos derivados de las

evolución en la concepción de la divinidad. En efecto, frente a las coordenadas de la épica y la lírica arcaica, la divinidad será paulatinamente despojada de los rasgos de la arbitrariedad, el capricho y la envidia (φθόνος)⁸⁶. Podemos entender este giro conceptual como una respuesta y una alternativa teórica tanto a la religión de la aristocracia ilustrada como al pesimismo de la visión arcaica de la *Ilíada*⁸⁷. Una respuesta que combate la imagen caprichosa, cruel, arbitraria e insondable de la divinidad y que apuesta por una racionalización, esto es, por una *moralización de la transcendencia* basada en los conceptos clave de la justicia divina –Δίκη- (opuesta a la envidia y al capricho) y la responsabilidad humana (frente a la ausencia de mérito o culpa)⁸⁸. Este y no otro es el sentido de la apología de Zeus en los primeros compases de la Odisea, en cuyo interior encontramos lo que algunos han llamado “el nacimiento del moralismo” en Grecia⁸⁹:

“Es de ver cómo inculpan los hombres sin tregua a los dioses
achacándonos todos sus males. Y son ellos mismos

acciones humanas. Pues, en efecto, si la acción individual es impulsada, promovida y originada de modo implacable por la divinidad, ¿qué espacio queda para el mérito o la culpa? (vid. Adkins, A., *Merit and Responsibility: a study in greek values*, op. cit). Así, Príamo, recordándonos los juegos sofísticos muy posteriores de Gorgias de Leontini, dirige a Helena las siguientes palabras: “Para mí tú no eres culpable de nada; los causantes son los dioses, / que trajeron esta guerra, fuente de lágrimas, contra los aqueos”, trad. Crespo, *Ilíada*, III, 164-1 (οὐ τι μοι αἵτις ἔστι, θεοὶ νύ μοι αἵτιοι εἰσιν/ οἱ μοι ἔφωρμησαν πόλεμον πολύδακρυν Ἀχαιῶν). Se trata de un conflicto irresoluble presente en los principales códigos ético-religiosos de Occidente.

⁸⁶ El dios arcaico no sólo es envidioso, sino también, como recuerda Solón a Creso en el libro I de las *Historias* de Herodoto, perturbador (φθονερὸν τε καὶ ταραχῶδες I, 32, 6; cf. III, 40; VII, 46). Esta es probablemente una de las expresiones más preclaras del pesimismo arcaico, a saber: el hombre existe en y para el sufrimiento, de modo que toda alegría, toda felicidad de su parte será tomada por los dioses como una afrenta intolerable. No dudarán en destruir al dichoso. El sentido de la divinidad se contempla, por tanto, como una amenaza constante procedente de una fuente imprevisible que tiende, además, a perjudicar la felicidad de los mortales. Los testimonios líricos también aconsejan al hombre no suscitar la ira de los dioses con una vida abundante y excesiva (Solón, fr. 1D/ 13 W; fr. 3D/ 4W.; Teognis, 833-836). Sobre el motivo de la envidia, vid. Del Grande, C., *Hybris*, R.Ricciardi, Nápoles, 1948; Doods, E.R., op. cit., p. 38; Walcot, P. *Envy and the Greeks*, Aris & Phillips, Warmister, 1978

⁸⁷ Como bien han mostrado Rose y Snell, la religión de las clases trabajadoras concibe a sus dioses como entidades más interesadas en aspectos morales y mucho más implicadas en la vida cotidiana de los hombres que las divinidades homéricas, AA. VV., *La notion du divin...*, op. cit, pp. 13ss; 97-127.

⁸⁸ Sobre los conceptos de responsabilidad, mérito y castigo en la literatura griega, además del estudio de Adkins, vid. Schaerer, R., *L'homme antique et la structure du monde interieur d'Homère à Socrate*, Payot, Paris, 1958; Säid, S., *La faute tragique*, F. Maspero, Paris, 1978.

⁸⁹ Magris, op. cit. pp. 247 ss; cf. Chantraine, "Le divin...", op. cit., p. 79.

los que traen por sus propias locuras su exceso de penas”⁹⁰

Este pasaje constituye el motor de la paulatina racionalización de la imagen griega de la divinidad, que será delimitada conforme a las nociones de providencia, poder y justicia y que culmina en el Fedro de Platón, donde Dios es ya y por siempre absolutamente bondadoso:

“Son muchas, por cierto, las miríficas visiones que ofrece la intimidad de las sendas celestes, caminadas por el linaje de los felices dioses, haciendo cada uno lo que tiene que hacer, y seguidos por los que, en cualquier caso, quieran y puedan. Está lejos la envidia de los coros divinos”⁹¹

El orden de lo divino se ve así investido de un trasfondo moral, esto es, *organizado* jerárquicamente en torno a la figura suprema de Zeus como ejecutor de la justicia cósmica, fundamentada en su poder y su sabiduría soberana. Asimismo, la justicia divina abre paso a un margen de libertad y responsabilidad en la esfera de la acción humana. El hombre no puede seguir siendo concebido como un juguete en manos de figuras caprichosas e impredecibles, sino que despliega su existencia en el horizonte de una distribución cósmica de origen divino articulada en torno a la inmensidad de los dioses y a la rectitud de los propios actos:

⁹⁰ *Odisea*, I, 32-34, trad. Pabón: "ὦ πόποι, οἴον δὴ νῦ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται. ἐξ ἡμέων γὰρ φασὶ κάκ' ἔμμεναι: οἴδ' καὶ αὐτοὶ σφῆσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόνον ἄλγε' ἔχουσιν,". Sobre el pasaje en cuestión, vid. Poetscher, W., „Moirā, Themis und τιμή im homerischen Denken“, en : *Wiener Studien* 73 (1960), pp. 5-39; cf. Bianchi, U., op. cit., pp. 12-17; Dietrich, B. L., *Death*, op. cit., 285-87; Lesky, A. „Göttliche und menschliche Motiven“, en: *Gesammelte Schriften*, Francke, Berna, 1966, p. 59; Nagelsbach, K.F., *Homerische Theologie*, Geiger, 1861 (2ª), Nürenberg, pp. 125-8; Nilsson, *Gr. Rel.*, op. cit, p. 363; Stallmach, J., *Ate*, op. cit, p. 13.

⁹¹ *Fedro*, 247 a, 4 7, trad. de C. García Gual y M. Martínez, Gredos, Madrid, 1986, (“πολλοὶ μὲν οὖν καὶ μακάριοι θεοὶ τε καὶ διέξοδοι ἐντὸς οὐρανοῦ, ὅς θεῶν γένος εὐδαιμόνων ἐπιστρέφεται πρᾶττων ἐκαστος αὐτῶν τὸ αὐτοῦ, ἐπεταὶ δὲ ὁ αἰὲς ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος: φθόνος γὰρ ἐξω θεῶν χοροῦ ἵσταται”),. Según Festugière, antes de Platón ningún griego identifica el poder de la divinidad con la idea de Bien (*La esencia de la tragedia griega*, prólogo y trad. de Miguel Morey, Ariel, 1986, p. 26). Lo cierto es que podemos retrotraer esta completa moralización de la trascendencia hasta *Trabajos y Días* de Hesíodo, donde encontramos el origen de un sentido específico de la palabra δαίμων que ya no funciona como mero sinónimo de θεός. Cuenta el pastor beocio que los hombres de la edad de oro, si bien moralmente superiores a nosotros, también fueron mortales. Al fallecer se convirtieron en daimones, es decir, en guardianes de la prosperidad de los mortales, divinidades protectoras y providentes (*Trabajos y Días*, vv.122ss).

“Zeus de todas las cosas ve el término, y tan de repente
 como al instante dispersa las nubes el viento
 de primavera que, habiendo revuelto hasta el fondo las olas
 del mar sin cosecha y barrido los bellos cultivos
 de la tierra triguera, llega hasta el cielo empinado,
 morada divina, y lo aclara otra vez a la vista;
 y resplandece la fuerza del sol sobre el suelo fecundo,
 hermosa, y ya no pueden verse más nubes:
 igual se presenta el castigo de Zeus; y no siempre con
 todos,
 como el hombre mortal, se enfada igualmente,
 pero jamás se le oculta del todo aquel que en su pecho
 alberga injusticia, y siempre al final lo descubre.
 Paga éste enseguida, el otro más tarde; uno escapa,
 y no le toca el destino que envían los dioses;
 no obstante, él vuelve al cobro; y sin culpa pagan la pena
 los hijos de aquél o su posterior descendencia”⁹²

Nada escapa a la recta distribución de todas las cosas, al buen gobierno (εὐνομία) de Zeus, convertido, como vemos, en administrador de equilibrio y justicia, una figura distinta y muy distante del olímpico celoso y arbitrario de la *Ilíada*⁹³. Autores como Hesíodo⁹⁴ o Solón⁹⁵ representan, en este sentido, un ejemplo del primer estadio de la

⁹² Solón, fr. 1 D, vv. 17-32, trad. Ferraté: “ ἄλλὰ Ζεὺς πάντων ἐφορᾷ τέλος, ἐξαπίνης δεῖ/ ὦσ' ἄνεμος νεφέλας αἰψά διεσκέδασεν/ ἥρινός, ὅς πόντου πολυκύμονος ἄτρυγετοιο/ πυθμένα κινήσας, γῆν κατά πυροφόρον/ δηιωσας καλὰ ἔργα θεῶν εἰδος αἶπὺν ὑψαίνει/ οὐρανόν, αἰθριήν δ' αὖτις ἔθηκεν ἰδεῖν/ λάμπει δ' ἡλιοιο μένος κατὰ πύονα γαῖαν/ καλόν, ἅτ' ἄρ' νεφῶν οὐδ' ἔν' ἐστὶν ἰδεῖν/ τοιαύτη Ζηνὸς πέλεται τισὶς: οὐδ' ἐφ' ἐκάστωι/ ὦσπερ θνητὸς ἀνὴρ γίγνεται ὀξύχολος/ αἶει δ' οὐ ἐλέγηθε διαμπερές, ὅστις ἀλιτρὸν/ θυμὸν ἔχει, πάντως δ' ἐς τέλος ἐξεφάνη: ἄλλ' ὁ μὲν αὖτις ἐτείσεν, ὁ δ' ὑστερον: οἳ δὲ φύγωσιν/ αὐτοὶ, μηδὲ θεῶν μοῖρ' ἐπιούσα κιχῇ/ ἤλυθε πάντως αὖτις: ἀναίτιοι ἔργα τινοῦσιν / ἡ παῖδες τούτων ἡ γένος ἐξοπίσω”. La evolución en la concepción de la divinidad se apoya en importantes cambios políticos, económicos y sociales de la Época arcaica. Los versos de Solón acogen un enorme conflicto en el devenir político de Atenas: la consideración de la culpa como elemento decisivo en materia jurídica a la hora de aplicar los castigos pertinentes. Hasta Época arcaica, factores subjetivos como la culpa y la voluntad eran irrelevantes en la valoración de la comisión de un delito.

⁹³ También en la *Odisea* los dioses son pintados como seres celosos, en envidia inigualables: V, 118.

⁹⁴ Sobre lo divino y los dioses en Hesíodo, vid. Snell, B., “Die Welt der Götter bei Hesiod”, en AA.VV., *La notion du divin...*, op. cit. pp. 97-117. Particularmente el poema *Los trabajos y los días*, homenaje a la

evolución de lo divino desde el poder desmesurado que actúa de modo arbitrario e incomprensible sobre la vida de los hombres al esquema moralizante y racional de la justa distribución de todas las cosas. Las fuentes del evento quedan, así, sometidas a la exigencia de un soporte trascendente de corte racional y moral, a la necesidad de, una vez aceptada la sumisión a los dioses y la consecuente fragilidad como notas distintivas de lo humano, identificar el poder que nos subyuga con una fuerza providente, sabia y justa, más que con una voluntad caprichosa y desmedida.

Dentro de la producción dramática de la tragedia encontramos una recepción, una continuación y una crisis severa del concepto de lo divino, en cuyo interior la convulsión del plano ordinario de la existencia humana adquiere una relevancia central⁹⁶. Esquilo asumirá de modo particularmente intenso el concepto de Díke

honestidad, el trabajo responsable y la vida recta, donde también se insiste en la imagen de un Zeus castigador que antes o después sanciona a los injustos y premia a los honestos: vv. 134-37; 225ss; 280-284; 327-334. La justicia divina viene encarnada en Hesíodo en la figura de Díke (255ss; cf. *Teogonía*, 905), que funciona como instrumento de aplicación de la voluntad de Zeus (en concreto, es el ojo del Cronida, Διὸς ὀφθαλμός, *Trabajos*, 267). Apelando a Díke, Hesíodo deslegitima el poder de la nobleza, que interpretaba las leyes ancestrales según sus propios intereses. Por otra parte, la preocupación central del pastor beocio procede de una experiencia biográfica, la injusticia sufrida a causa de su propio hermano, Tersites, que se niega a retribuirle la parte que le corresponde en herencia tras la muerte del padre de ambos. Como ha señalado Magris, “Il caso personale diventa per Esiodo l’emblema di una situazione universale, anzi cosmica, in cui un universo fondato sulla prepotenza deve essere superato e sostituito da un ordinamento fondato sulla giustizia”, *op. cit.*, p. 262. En este sentido, la noción de justicia cósmica o Díke desempeñará en Hesíodo la función central: “vigilar y castigar” las acciones de los hombres, regulando su comportamiento y enfatizando su responsabilidad, *Trabajos*, 279. Sobre la influencia de Hesíodo en general, vid., AA.VV., *Hésiode et son influence. Entretiens sur l’Antiquité Classique*, VII, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, 1960; sobre Díke en Hesíodo, vid. Gernet, L. *Recherches sur le développement de la pensée juridique en Grèce ancienne*, Albin Michel, París, 1917, pp. 15-16; Jaeger, W., *Paideia, Los ideales de la cultura griega*, F.C.E., México, 1962 (1985 reimpr.), I, pp. 143-4; Joos, P. *TYXH.....*, *op. cit.* p. 16; Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles, 1971, p. 35; Solmsen, F. *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca, Nueva York, 1949, pp. 95-96.

⁹⁵ A las musas, de Solón, es uno de los ejemplos más ilustres del moralismo antiguo (Jaeger, W., “Solons Eunomie” (1926), en: W. Eisenhut (ed.), *Antike Lyrik*, Darmstadt, 1970, pp. 7-31; *Paideia*, I 265-70; Solmsen, *Hes. & Aesch.*, *op. cit.*, pp. 109 y 117. Para el moralismo de Solón, Greene, W.C., *Moirai: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge (Mass.), 1948, pp. 36-9). Al igual que Hesíodo con Tersites, Solón ve en la toma de poder de Pisístrato un claro ejemplo de las relaciones entre los mortales y la esfera de la trascendencia. Zeus castiga a Atenas por su impiedad con la llegada del tirano al poder. La responsabilidad del mal no ha de ser buscada entre los dioses cuando, insolentes, los hombres desafían y ofenden el poder sagrado, como se ve es el moralista por excelencia: “Si por vuestra abyección sufristeis casos amargos, de eso no le echéis la culpa a los dioses; pues a esos hombres los alentásteis vosotros, al darles/ guardas, y estáis en vil servidumbre por eso”, fr. 8D, vv. 1-4: “εἰ δὲ πεπόνθατε λυγρὰ δι’ ὑμετέρην κακότητα/ μὴ θεοῖσιν τούτων μοῖραν ἐπαμφέρετε:/ αὐτοὶ γὰρ τούτους ἠὲξήσατε ῥύματα δόντες/ καὶ διὰ ταῦτα κακὴν ἐσχετε δουλοσύνην”.

⁹⁶ Lesky recuerda que la palabra “trágico” señala siempre algo que desborda los límites de la normalidad, *La tragedia griega*, trad. de J. Godó Costa, El acantilado, Barcelona, 2001, p. 38.

asociado a las ideas de destino y Zeus. En la estela de Hesíodo, la figura del Zeus esquileo irá perdiendo los rasgos antropomórficos de la epopeya en favor de un concepto aglutinante de nociones abstractas como orden (εὐνομία) y justicia (δίκη), que operan de modo infalible en la dimensión humana como distribuidores de premios y castigos:

“Por voluntad de Zeus,/ que es de todo la causa,/ el hacedor de todo,/ porque, ¿es que acaso hay algo/ que sin que Zeus lo quiera alcance cumplimiento?/¿Y cuál de estas desgracias/ no ha sido decretada por los dioses?”⁹⁷

Tal sigue siendo el poder de la divinidad: omnímodo. Ahora bien, la potencia de los dioses no se canaliza en la obra de Esquilo a través del antojo arbitrario de los olímpicos, sino según una estricta regulación cósmica, conforme a una esquema moral retributivo que se cumple forzosamente, castigando la injusticia y premiando el buen hacer⁹⁸. Allí donde los dioses someten con su poder al hombre insignificante se manifiesta no ya la voluntad infantil, lúdica y caprichosa de divinidades envidiosas, sino una perfecta ley moral cósmica, un principio retributivo de premio y castigo en el reconocimiento doloroso del cual el hombre encuentra la serenidad del conocimiento y la salvación. En este sentido, la experiencia devastadora de la trascendencia no es tanto una constatación de la inescrutabilidad de lo divino, como una prueba del ajuste omnímodo y conveniente de todas las cosas según el destino o la justa sabiduría de Zeus. Esquilo no alberga ninguna duda acerca de la acción divina que subyace a toda empresa humana. Pero no ya en el sentido de que no reste un margen de libertad para el hombre, sino, antes al contrario, en el de que esa libertad no exime al sujeto de las consecuencias de sus actos.⁹⁹ Y así lo demuestra en *Los Siete contra Tebas* de modo

⁹⁷ Esquilo, *Agamenón*, 1486-1489: “ἴω ἢ διὰ Διὸς πανατιοῦ πανεργέτα· τί γὰρ βροτοῖς ἄνευ Διὸς τελεῖται· τί τῶνδ’ οὐ θεόκραντόν ἐστιν;”.

⁹⁸ La obra de Esquilo se caracteriza por una presencia constante de las figuras de la trascendencia (δαίμων, Zeus, μοῖρα...) a cuyo través se ejecuta, inexpugnable, la justicia divina. Es el caso de obras como *Las Persas*, donde un δαίμων terrible es responsable de todo desastre, o de *Los Siete contra Tebas*, donde encontramos por doquier la idea de un destino implacable que se cierne sobre la casta de Edipo (*Los Siete*, 850; 947; 975; 986). Una aproximación a la noción de lo divino en Esquilo la encontramos en Kitto, H.D.F., “The idea of God in Aeschylus and Sophocles”, en: AA.VV., *La notion du divin...*, op. cit., pp. 169-89.

⁹⁹ “Obrando, cae el hombre en la culpa, toda culpa encuentra su expiación en el sufrimiento, pero el sufrimiento lleva al hombre a la comprensión, y la comprensión al conocimiento. Este es el camino de lo divino a través del mundo tal como Esquilo lo ha visto”, Lesky, A., *La tragedia griega*, op. cit., p. 157.

particularmente contundente, cuando Eteocles afirma que toda victoria, todo triunfo humano y toda felicidad son obra de los dioses:

“Pero es el don de un dios todo triunfo humano”¹⁰⁰

Incluso cuando una actitud altanera y soberbia como la de Egisto y Clitemnestra podría hacer pensar que el éxito humano escapa a la influencia de la divinidad, encontramos en la sabiduría del Coro una respuesta implacable: “Triunfar, para el hombre, es como un dios, y algo mayor aún”¹⁰¹, se nos reitera en *Las coéforas*. Sin embargo, el coro advierte inmediatamente de la omnímoda presencia de la divinidad, esto es, del ajuste perfecto que todo lo engloba y que termina castigando al infame y premiando al prudente:

“Pero la inclinación de la justicia/ a unos oscurece, veloz, en pleno día;/ a otros los aguarda el dolor en el crepúsculo,/ y a otros, en fin, los retiene una noche sin efecto”¹⁰² .

Esquilo prolonga, por tanto, una concepción de la trascendencia articulada en la noción de poder, un poder que desborda y somete a los míseros mortales. A pesar de ello, frente a la imagen arcaica de las divinidades homéricas, encontramos una evolución hacia un concepto racionalizado de los dioses en cuyo interior el ordenamiento cabal del cosmos y la distribución en el tiempo de premios y castigos enfatizan la responsabilidad del agente moral, a la vez que intensifican los atributos del equilibrio y el buen gobierno en la dimensión sobrehumana.

Como subraya Lesky, el error humano es consecuencia directa de la libertad de su acción y, por ende, la fuente de su culpabilidad. La noción esquilea de justicia divina y de moral cósmica estriba, precisamente, en el hecho de que, si bien existe un margen de acción para el sujeto autónomo, ningún acto escapa a la organización de la totalidad y al buen gobierno de Zeus según orden y justicia. De este modo, el sometimiento del individuo a la trascendencia continúa siendo absoluto. Cf. *Persas*, 739ss, cuando la sombra de Darío se lamenta por la muerte de su hijo que, infame, pensó poder superar a los mismos dioses. Sobre el error, la culpa y la responsabilidad en Esquilo, vid. Lesky, A., “Decission and responsibility in the tragedy of Aeschylus”, en: *The Journal of Hellenic Studies* 86 (1966), pp. 78-85; Levy, E., “La fatalité dans le théâtre d’Eschyle”, en: *Bulletin de l’Association Guillaume Budé* 28 (1969), pp. 419-426; Snell, B., *Aischylos und das Handeln in Drama*, Philologus, Suppl. 20, Heft 1, Leipzig, 1928).

¹⁰⁰ *Los Siete contra Tebas*, 625: “θεοῦ δὲ δῶρόν ἐστιν εὐτυχεῖν βροτούς.

¹⁰¹ *Las coéforas*, 61-62 : “τὸ δ’ εὐτυχεῖν, τόδ’ ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλεόν”.

¹⁰² *ibid.*, 63-66: “ῥοπή δ’ ἐπισκοτεῖ δι’ ἡμέρας/ ταχέϊα τοῖς μὲν ἐν φάει/ τὰ δ’ ἐν μεταίχμι’ ὥρ’ σκότου/ μένει χρόνι’ ἔχοντ’ ἄχνη βρύει/ τοὺς δ’ ἀκράντος ἔχει νύξ”.

Por su parte, Sófocles, si bien mantiene la soberanía de los dioses frente a los hombres y su capacidad de intervención en la vida humana, retorna a la insistencia en la naturaleza *inescrutable* de lo divino y a la ignorancia del hombre frente al mismo, que aparece como criatura incapaz de descifrar el enigma insondable de la trascendencia: “¿Por qué habría de temer un hombre en quien mandan las circunstancias de su destino (ὦ τὰ τῆς τύχης κρατεῖ) y cuya previsión no es clara en nada?”¹⁰³, pregunta Yocasta a su hijo y esposo. Las empresas humanas se conducen por cauces que escapan a nuestro raciocinio. Desvelar el sentido de su acontecer está más allá de toda posibilidad, como recuerda el mensajero en Antígona:

“Vecinos de las mansiones de Cadmo y de Anfión: mientras esté en pie la vida de un hombre no llegaría yo, ¡no hay tal!, ni a elogiarla ni a censurarla jamás. Pues siempre es el hado quien levanta y el hado quien derriba al bienhadado y al malhadado (τύχη γὰρ ὀρθοῖ καὶ τύχη καταρρέπει τὸν εὐτυχοῦντα τὸν τε δυστυχοῦντ’ αἶε) y no hay un solo adivino de los acontecimientos humanos”¹⁰⁴,

El poeta subraya la dimensión antropológica en las relaciones entre la acción divina y la praxis humana.. En efecto, si en Esquilo observamos el bosquejo de un concepto ético de la totalidad de lo que existe permeado por la perfecta tensión entre la culpa y la expiación del hombre¹⁰⁵, en Sófocles nos aproximamos al carácter más íntimo de la experiencia humana de la divinidad, esto es, al modo concreto en que el ser humano

¹⁰³ *Edipo Rey*, 977-78: “Τι δ’ αὖν φοβοῖτ’ ἄνθρωπος, ὦ τὰ τῆς τύχης κρατεῖ, πρόνοια δ’ ἐστιν οὐδενὸς σαφής;”. Nótese que aquello que gobierna la vida de un ser humano es τὰ τῆς τύχης.

¹⁰⁴ *Antígona*, 1155-60: “Κάδμου πάροιχοι καὶ δόμων Ἀμφιόνορος, οὐκ ἐσθ’ ὅποιον στάντ’ αὖν ἄνθρωποι βίον/ οὐτ’ αἰνέσαιμ’ αὖν οὔτε μεμψαιμένην ποτέ:/ τύχη γὰρ ὀρθοῖ καὶ τύχη καταρρέπει/ τὸν εὐτυχοῦντα τὸν τε δυστυχοῦντ’ αἶε/ καὶ μάντις οὐδεὶς τῶν καθεστωμένων βροτοῖς”.

¹⁰⁵ La tensión se traduce, en Esquilo, en un perfecto equilibrio entre los dioses -que ejecutan y distribuyen según justicia- y los hombres -que yerran, padecen, comprenden y expían su culpa-: cf. *Euménides*, 506, donde Orestes atribuye a Apolo el manejo de su destino y *Prometeo*, 1071ss; cf. Herodoto, I, 207, 10-12; cf. Arquíloco, fr. 8D/16 W.

reconoce su vulnerabilidad y su ignorancia en un universo plagado de dioses¹⁰⁶. En este sentido, el conflicto sofócleo con la esfera de la divinidad enfatiza no tanto el orden cósmico como la profundidad psicológica y la existencia trágica del sujeto. Asimismo, dicha trascendencia deja de estar identificada con un principio de retribución cósmica y pasa a vincularse con la idea de la alternancia cíclica de todas las cosas:

“En efecto, afirmo que no debes perder la esperanza/ en un futuro hermoso,/ pues tampoco fue vida sin dolores lo que/ el rey todopoderoso, Zeus, hijo de Crono,/ asignó a los mortales,/ sino que, por el contrario, rondan a todos ellos/ pena y alegría, una tras otra,/ exactamente igual que las circulares trayectorias de la órbita de/ la Osa”¹⁰⁷

Por último, el filósofo en escena, Eurípides, y con él todo el movimiento ilustrado de la segunda mitad del siglo V a.C, supondrá para la literatura griega un punto clave inflexión en la concepción de la divinidad¹⁰⁸. La propuesta de Eurípides se enmarca en la revolución intelectual del siglo V a.C. y en las bases teóricas de la llamada ilustración ateniense¹⁰⁹. Durante este período, asistimos a la proliferación de las disciplinas técnicas

¹⁰⁶ Ello no implica que Sófocles abandone la noción esquilea de la ley moral que regula todas las cosas. Ahora bien, tal y como ha indicado Kitto, la ley sofoclea se asemeja más a una ley natural que a un principio moral. Del mismo modo que la naturaleza actúa de modo equilibrado, configurando una unidad global de orden, así procede la totalidad de todas las cosas, incluidos los asuntos humanos: “Sophocle’s conception of the gods, then, we might summarize roughly in some such a way like this. They symbolize his conception of an unchanging framework of Law which permeates human life as it does the physical universe; and when I say “Law” I mean moral law and something more (...) That Life can be cruel we all know. Aristotle would not accept it, in tragedy; but Sophocles does. Yet, says Sophocles, Life is not random, nor ultimately unintelligible. The law can be harsh to the individual; the gods can be cruel. But at least there are gods. We know some of their laws, and we can try to obey them”, Kitto, H.D.F. “God in Aeschylus and Sophocles”, en: AA.VV. *La notion du divin...*, op. cit., p. 179-80.

¹⁰⁷ *Las Traquinias*, 125-132: “φάμιγ γὰρ οὐκ ἀποτρύνειν/ ἐλπιδά τὰν ἀγαθὰν/ χρῆναι σ’/ ἀνάλγητα γὰρ οὐδ’/ ὁ πάντα κραίων βασιλεὺς/ ἐπέβαλε θνατοῖς Κρονιδᾶς; ἀλλ’ ἐπιπῆμα καὶ χαρὰ/ πᾶσι κυκλοῦσιν, οἷον ᾿Αρκτοῦ στροφάδες κέλευθοι”; cf. *Electra*, 1365-6; *Ajax*, 673. Sobre la imagen del ciclo en los tres trágicos, vid. Romilly, J. de, *Le temps dans la tragédie grecque. Eschyle, Sophocle, Euripide* Vrin, Paris, 1971; cf. Villard, L, *TYCHE*, op. cit., pp. 310ss.

¹⁰⁸ Acerca de la concepción euripídea de la divinidad, vid. Chapouthier, F., “Euripide et l’accueil du divin”, en : AA. VV., *Euripide. Entretiens sur L’Antiquité Classique*, I, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, 1954, pp. 205-225; Festugière, A.J., “La religion d’Euripide” y “Le Grec et la nature”, en: *L’enfant d’Agrigente*, Paris, 1950, pp. 1-32.

¹⁰⁹ Sobre la influencia de la corriente sofística en el teatro de Eurípides, vid. Nestle, W., *Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung*, Scientia Verlag, Aalen, 1985; Petruzzellis, N. “Euripide e la sofistica”, en: *Dioniso*, 39 (1965), pp. 356-379; Romilly, J. de, *La modernité di Euripide*, P.U.F, Paris, 1986.

aplicadas a todos los ámbitos de la vida cotidiana y la crisis de los modelos tradicionales de interpretación de la realidad. Con ello se promoverá la emergencia de un humanismo ilustrado que desplazará la figura de una divinidad caprichosa y providente, apostando por la centralidad del hombre y por la exaltación de sus facultades intelectuales para hacer frente, comprender y dominar todos los ámbitos de la naturaleza y la cultura. En este contexto, la imagen de lo divino se verá sometida a una fuerte convulsión cuyos rasgos principales encuentran una maravillosa expresión no sólo en los versos de Eurípides, sino también, en los fragmentos conservados de Anaxágoras y Demócrito¹¹⁰, en los escritos médicos¹¹¹, la historiografía de Tucídides¹¹² y el movimiento global de la sofística. La figura de la divinidad se difumina y acoge ahora el escepticismo del hombre y la interrogación constante acerca de las fuentes del acontecimiento significativo en su existencia¹¹³. Nos encontramos, de este modo, en el contexto de una racionalización del cosmos consolidada por la física jonia, la sofística y el humanismo ilustrado; ante el surgimiento de una nueva dimensión explicativa de legitimación de la vida humana: la pluralidad y la complejidad del universo, así como los diferentes conflictos relativos al orden práctico de la vida humana, encuentran en las facultades intelectuales y en sus instrumentos técnicos el único orden de referencia posible. Ante la

¹¹⁰ Greene, W.C., "Fate, Good and Evil in Presocratic Philosophy", en: *Harvard Studies in Classical Philology*, 47 (1936), pp. 85-129.

¹¹¹ Herter, H., "Die Treffkunst des Arztes", en: *Sudhoffs Archiv* 47 (1963), pp. 247-290 (también en *Kleine Schriften*, München, 1975, pp. 175-211); Joos, P., „Zufall, Kunst, Natur bei den Hippokratikern“, en: *Janus (Revue internationale de l'Histoire des Sciences, de la Médecine, de la Pharmacie et de la technique)*, 46 (1957), pp. 238-252; Thivel, A., „Le divin dans la Collection Hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine (Colloque Strasbourg, 1972), Leyden, 1975, pp. 77-93.

¹¹² Edmunds, L. *Chance and Intelligence in Thucydides*, Cambridge, MA: Harvard University Press. 1975; Marinatos, N., *Thucydides and Religion*, Beiträge zur klassischen Philologie, 129. Königstein/Ts. 1981; Romilly, J. de, *Histoire et raison chez Thucydide*, Belles Lettres, Paris, 1967 (reed.); "Thucydide et l'idée de progrès", en: *Annali della Scuola normale superiore di Pisa* 35 (1966), pp. 143-191.

¹¹³ Si hemos mencionado el nombre de Eurípides para introducir esta nueva concepción de la divinidad en Grecia es porque la obra del dramaturgo constituye, sin duda, el lugar en el que tienen encuentro todos los conflictos religiosos y filosóficos heredados del período precedente. Eurípides no representa una nueva visión del mundo, sino el conflicto entre una cosmovisión emergente y las coordenadas asumidas por la tradición. Eurípides encarna una crisis, esto es, acoge y presenta el choque frontal entre la religión tradicional y el pensamiento ilustrado. Mientras el discurso científico de Anaxágoras, Demócrito o la escuela de Cos dejan atrás un paradigma religioso de interpretación del mundo, Eurípides diseña su escena como espacio crítico de reflexión sobre el que se dan cita las creencias tradicionales y la perspectiva racionalista. En este sentido, no escasea la polémica acerca del ateísmo del poeta o de su talante profundamente religioso. Para este debate, vid. Verral, A.W., *Euripides the Rationalist. A study in the history of art and religion*, Cambridge, 1913; Doods, E.R., "Euripides the irrationalist", en: *Classical Review*, 43 (1929), pp.97-104; Festugière, A.J. "La religion d'Euripide" y "Le Grec et la nature", en: *L'enfant d'Agrigente*, op. cit. pp. 1-32.

pregunta por el origen y el sentido de aquellos acontecimientos que tampoco podemos remitir a la instancia racional, emerge con rotundidad -sobre todo en Tucídides, la prosa médica y Eurípides-, el concepto de *azar-τύχη* como indicador de los límites de la explicación racional. Lo divino, desterrado del ámbito de la vida humana, sobrevivirá, con todo, en el concepto ilustrado de *τύχη* al modo de un *residuo de la trascendencia*, es decir, como ángulo de incertidumbre o dimensión operativa parcialmente inescrutable en la vida de los hombres que se opone antinómicamente a las nociones de γνώμη, νοῦς, πρόνοια y τέχνη, delimitando los límites de la acción racional y de la explicación causal.

En comparación con las obras de Esquilo y Sófocles, la concepción de la divinidad en Eurípides se caracteriza por el abandono de todo principio de síntesis, esto es, por “la supression de toute referente à un ordre quel qu’il sois, moral ou cosmique”¹¹⁴. Si bien es cierto que algunos ejemplos muestran una clara influencia del concepto esquileo de justicia omnímoda en la obra de Eurípides¹¹⁵, los versos de este último están plagados de la experiencia humana del sinsentido, es decir, del revés de la fortuna, del castigo en vida que no responde a un yerro pasado ni a una culpa trágica¹¹⁶.

Aquello que les sucede a los mortales no remite inmediatamente a una distribución cósmica de la ley moral. Antes bien, podemos hablar con Aelion y Duchemin de la

¹¹⁴ Villard, op. cit., p. 377.

¹¹⁵ Para la influencia de Esquilo en la temática euripídea, vid., Aelion, R, *Euripide héritier d’Eschyle*, II vols., Belles Lettres, Paris, 1983. Los ejemplos más comunes que invitan a atribuir a Eurípides la creencia en una justicia cósmica son *Hipólito*, 813-833, donde Teseo se lamenta por la muerte de Fedra como de un castigo que viene de lejos “a causa de los yerros de algún antepasado”; *Medea*, 671, donde Egeo atribuye su carencia de hijos a los designios de la divinidad; *Bacantes* 386-401, versos en los que el coro condena la impiedad y aconseja una vida prudente; *Hécuba*, 902-904, donde se afirma que a todos interesa que el malvado sufra y el honesto goce de felicidad; *Helena*, 1030-1031, que recoge las palabras del coro declarando que nunca la dicha se alcanza injustamente, sino sólo mediante la acción correcta y la vida prudente.; cf. fr. 303, 1040, 1077 Nauck.

¹¹⁶ Así, Clitemnestra, enumerando sus reproches contra Agamenón y encolerizada por el sacrificio de Ifigenia, no comprende por qué ella, inocente, buena esposa y buena madre, ha de ser castigada con la pérdida de una hija, mientras que Helena, causa de todo mal, será feliz y dichosa: “Ahora, en cambio, yo, que he mantenido intacto tu lecho, me voy a ver despojada de mi hija, mientras que la mujer que cometió el yerro va a recobrar en Esparta a la joven que quedó en casa y va a ser dichosa” (νῦν δ’ ἐγὼ μὲν ἢ τὸ σὸν/ σωζοῦσα λέκτρον παιδὸς ἐστερήσομαι/ ἢ δ’ ἐξαμαρτοῦς, ὑπόροφον νεάνιδα) Eurípides, *Ifigenia en Áulide*, 1202-1204.

“gratuité de l’infortune”¹¹⁷, de una experiencia de la desgracia que se desfonda en la ausencia de toda norma –moral- universal. Es evidente que dicho desfondamiento favorecerá posteriormente la aparición del azar y la casualidad como dimensiones constitutivas de la vida humana. ¿No son los hijos de Hércules desgraciados sin razón?: “Ahora más que nunca he contemplado el buen linaje derrotado por el destino, porque estos, nacidos de padre excelente, son infortunados sin merecerlo”¹¹⁸

Posiblemente ninguna pieza contenga un canto más emotivo a la incomprensión de la injusticia y las suertes del hombre como el *Hipólito*. Confundido y celoso, Teseo destierra a su propio hijo de Atenas por los supuestos amores con Fedra. Ello da pie a una profunda reflexión del coro acerca la inconstancia de la vida humana y al modo incomprensible en que la dicha y la desdicha son distribuidas entre los mortales. Un coro que, en efecto, ya no conserva “un pensamiento puro al ver lo inesperado”¹¹⁹

“En verdad, mucho aligera mis penas la solicitud de los dioses, cuando llega a mi mente. Mas, aun albergando cierta comprensión con esperanza, fracaso al reparar en los trances y obras de los mortales, pues hay cambios de todo signo, y entre los hombres aparece una vida siempre inconstante (...) *Ya no guardo un pensamiento puro al ver lo inesperado*, pues hemos visto, sí, el astro más rutilante de la helena Atenas [Hipólito] expulsado a tierra extraña por la ira de su padre (...) Yo, a causa de tu desdicha, sufriré un sino insoportable entre lágrimas. ¡Oh infeliz madre! ¡En vano diste a luz! ¡Ay! Me

¹¹⁷ Aelion, R., *op. cit.*, II, p. 393; Duchemin, J., “Euripide et la religion traditionnelle”, en : *Le theatre tragique*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1965 (reed.), pp. 37-48.

¹¹⁸ Eurípides, *Los Heraclidas*, 233-235 : “τὴν δ’ εὐγένειαν τῆς τύχης νικωμένην/ νῦν δὴ μάλιστα’ ἐσεῖδον: οἱ δὲ γὰρ πατρὸς/ ἐσθλοῦ γεγῶτες δυστυχοῦσ’ ἀναξιῶς”.

¹¹⁹ La expresión es de una belleza infinita. Estas breves palabras contienen discretamente toda la complejidad del asunto que motiva nuestra investigación: ¿de qué modo aborda el individuo el suceso inesperado, significativo y parcialmente incomprensible? ¿cómo interpretar lo que nos acontece?. En el seno de la cosmovisión arcaica, el pensador, el poeta, el hombre que asume tal conflicto contempla el acontecimiento con un pensamiento puro, esto es, encomendándose a los dioses y confiando en que tal desgracia responde a la justa asignación de todo destino humano. Sin embargo, el coro euripídeo se hace cargo ya de la imposibilidad de mirar con confianza a la esfera en la que, supuestamente, todo suceso encuentra legitimación y explicación. La impureza que contamina el suceso inesperado, la contemplación del mismo por parte del sujeto, está anunciando ya la emergencia ilustrada del concepto de azar y el debilitamiento definitivo del principio moral absoluto.

enfurezco con los dioses. ¡Ay, ay! ¡Gracias unidas! ¿por qué mandáis fuera de su tierra patria, lejos de este palacio, al desdichado que en nada es culpable de la desgracia?”¹²⁰

Anómalos son los destinos de los hombres: fuera de norma, contrarios a la norma. La noción de la divinidad que está en juego en el interior de esta anomalía se ajusta a una nuevo espíritu, a una nueva estrategia de aproximación a la complejidad del mundo y, por ende, a un nuevo paradigma de interpretación del mismo. El pensamiento ilustrado, del que nos ocuparemos más adelante, radicalizará los conflictos que Eurípides muestra a menudo sin resolver en toda su crudeza: ¿qué es *lo divino* cuando ya no quedan dioses?

Un análisis exhaustivo de la idea de lo divino en la literatura griega excede por completo tanto nuestras capacidades como los límites de este trabajo. Con este breve resumen hemos querido posibilitar la identificación de la trascendencia en Grecia con el problema de *las fuentes y el sentido de los acontecimientos relativos a los seres humanos*: ¿qué significa lo divino y cómo se delimita la comprensión que el hombre tiene del mundo y de sí mismo en relación a ello?. Aquello que nos interesa destacar brevemente es el valor de la trascendencia en el espíritu griego y su paulatina evolución: el modo en que la experiencia humana de acontecimientos significativos parcialmente inescrutables va siendo abordado en diferentes momentos de la producción intelectual griega. A modo de conclusión, podemos hacernos la siguiente pregunta: ¿Qué rasgos caracterizan la esfera del divino? Hemos visto que, en un primer estadio de comprensión, la divinidad se define por los rasgos del poder desmesurado, la envidia, el capricho, la arbitrariedad y la imprevisibilidad. Esta concepción atraviesa la epopeya homérica y se prolonga cómodamente en los fragmentos conservados de la lírica arcaica. La realidad se divide en dos órdenes bien delimitados –los dioses y los hombres, Zeus y los mortales, la trascendencia y la inmanencia-, quedando el ámbito de la existencia humana siempre sujeto y sometido al dominio de la divinidad. Lo divino es el poder ambiguo e insondable que conduce en la sombra el decurso de nuestras vidas. Por tanto, todo acontecimiento inesperado, significativo y de origen incierto será imputado al orden inescrutable de la trascendencia. Ahora bien, como hemos indicado

¹²⁰ Eurípides, *Hipólito*, 1102-1152. La traducción francesa de Delcourt del verso 1107 aproxima más el sentido del griego a nuestros intereses: “puis comparant les actes de chaque homme avec son destin, je ne sais plus que attendre”. Ver comentario de Romilly al verso 1107 en *La modernité d'Euripide*, op. cit., p. 29.

más arriba, lo divino va adquiriendo poco a poco un perfil *racional y moral* articulado en torno a las nociones de Orden, Justicia y Buen Gobierno. En autores como Hesíodo, Solón y Esquilo, la necesidad de un distanciamiento con respecto a la idea arcaica del dios engañador conduce a una nueva interpretación de la trascendencia: si bien sujetos al dominio de los dioses, los hombres quedan insertos ahora en un orden cósmico en cuyo interior todo acontecimiento testimonia la justicia divina, infalible e inmisericorde, sin duda, pero nunca arbitraria. La tragedia sofoclea, aunque partícipe de la división del ser en dos regiones bien definidas, retorna al énfasis en la condición trágica del hombre, esto es, en la oscuridad que caracteriza los designios de la trascendencia. En este segundo momento, el evento significativo inescrutable será igualmente atribuido a la esfera de la divinidad, pero no ya como expresión de un poder arbitrario e incomprensible, sino como testimonio de una justicia moral que rige nuestras vidas. Por último, a partir del teatro de Eurípides y del florecimiento del pensamiento científico de la segunda mitad del siglo V a.C., la noción de la divinidad se verá sometida al enjuiciamiento de las facultades racionales del hombre, convirtiéndose, por tanto, en un residuo de la tradición cuyo completo exterminio no acabará de cuajar en manos del pensamiento ilustrado. Como resultado de esta nueva orientación del concepto de divinidad, el acontecimiento inesperado se convertirá, por fin, en *evento fortuito*, esto es, en la opacidad de un *hecho* que no esconde designios trascendentes y cuyo origen se pierde en los márgenes de indeterminación objetiva de los procesos naturales.

Una vez realizado este breve trayecto, parece posible preguntar por los rasgos que caracterizan la experiencia humana de la divinidad como dimensión trascendente:

1- En primer lugar, todos y cada uno de los canales expresivos que componen la producción literaria griega coinciden, en época arcaica, en identificar lo divino con una determinada idea de la *fuerza*. Como indica Festugière, lo divino en Grecia no es el bien sino el poder, lo poderoso, la fuerza que interviene en el orden del tiempo de modo decisivo, inevitable y completamente imprevisible¹²¹. El dios arcaico está marcado por la potencia de su intervención y por el carácter ineludible de la misma. Esta noción de poder, aplicada en su origen particularmente al panteón homérico, permea la práctica

¹²¹ *La esencia de la tragedia*, op. cit., p. 24.

totalidad de la literatura griega¹²². Lo divino es, una y otra vez, el acontecimiento inescrutable que convulsiona nuestras vidas en grados variables, la fuerza por oposición a la cual se perfila la fragilidad de la existencia humana.

2- En segundo lugar, dicha potencia se traduce en la generación de un *espacio de significación práctica* en la vida del sujeto paciente. Lo divino se presenta, por tanto, como vivencia significativa, como trastorno y como convulsión de la cotidianidad.

3- Por último, en la línea de esta vivencia se concreta el tercer rasgo de la divinidad, que no es otro que su ambigüedad, su naturaleza inescrutable¹²³. Lo divino en Grecia aparece como índice de la ignorancia humana frente al origen de aquellos eventos relevantes cuyo sentido escapa por completo a la explicación racional y a la previsión. Θεός, ὁ θεός, θεῖον, τὸ θεῖον ... son *la experiencia no reducible a concepto del poder que irrumpe en nuestras vidas influyendo en el decurso de las mismas*. Una vivencia imponderable cuyo significado, si lo tuviere, permanece velado a los instrumentos de la comprensión humana¹²⁴

Comprendemos ahora la insistencia en el valor constante de la divinidad en Grecia y en la identificación de la misma con la noción de trascendencia: tanto desde el punto de vista del total sometimiento de los hombres a la voluntad de los dioses y a la asignación inexorable de las partes según moira en Homero, como bajo la exaltación de las facultades intelectuales del hombre y de los mecanismos de explicación racional de la

¹²² Asimismo, lo que evoluciona en el seno de la literatura griega es el modo de concebir e interpretar la relación del ser humano con esta fuerza: sometimiento y sufrimiento en Homero; sometimiento, ignorancia y voluntad de vida en la lírica arcaica; manifestación del orden cósmico y estructura moral del mismo en manos de Esquilo; intensificación de la interioridad y la dignidad del sujeto al antojo de fuerzas insondables con Sófocles; asunción de un margen de incertidumbre o azar que confunde al hombre pero potencia su autonomía, tal y como sucederá en plena Ilustración ateniense. Los dioses y lo divino: el griego identifica desde el primer momento ambas cosas, pues, en efecto, se trata de “todos estos poderes misteriosos de los cuales dependemos y cuyo querer, frecuentemente, permanece para nosotros ininteligible” Festugière, *ibidem* ., p. 36.

¹²³ Sobre todo en el momento homérico y lírico, y de nuevo en Sófocles. Dentro del moralismo se atenúa la ambigüedad y prima la justicia.

¹²⁴ Incluso en el caso de aquellos enfoques que enfatizan la justicia cósmica (Hesíodo, Solón o Esquilo, entre otros), la ignorancia del hombre en el momento de su exposición al evento significativo permanece inalterada. Será únicamente en el discurrir del tiempo, en el despliegue hermenéutico de la reflexión humana sobre lo acontecido, cuando el sujeto comprenda su situación y ajuste narrativamente lo vivido a las coordenadas del sentido –sentido cósmico en el caso de Esquilo –πάθει μάθος, *Agamenón*, 177 -; sentido antropológico en el héroe sofocleo; sinsentido o gratuidad de la fortuna en Eurípides.

totalidad del ser en el pensamiento ilustrado, la condición humana se define por la presencia constante y constitutiva de un *margen de incertidumbre*, por la exposición radical a la influencia de acontecimientos incontrolables, imprevisibles e inescrutables que son identificados en diversos momentos de la historia con marcas del destino, de la voluntad de dioses particulares o de la indeterminación objetiva del ser concretada en la noción de azar. Ciertamente, la intensidad del sometimiento del hombre a los designios de la divinidad en los poemas homéricos o en la lírica arcaica es mucho mayor que en los escritos médicos o en las páginas de Tucídides. Es más, podría decírseles que en los escritos médicos, por ejemplo, o en las obras conservadas de los sofistas, hay una expresa negación de la divinidad como esfera determinante en la vida de los hombres. Y se nos dirá con razón, desde luego, desde el punto de vista de la identificación de lo divino con las *figuras personales* del panteón homérico o con la providencial imagen de Zeus todopoderoso. Sin embargo, y particularmente en los escritos ilustrados, constatamos una y otra vez la presencia de una dimensión inescrutable que no desaparece bajo el control omnímodo de la racionalidad técnica. En esa dimensión negativa encontramos lo que Magris ha denominado los *residuos de la trascendencia*¹²⁵, es decir, las marcas del límite inexorable de la explicación racional para dar cuenta de la totalidad, la complejidad y la pluralidad del ser. Y en esa dimensión negativa o residual será en la que encontraremos la emergencia de la noción de τύχη tal y como será empleada por Aristóteles. A pesar del destierro de las potencias divinas del mundo arcaico persisten, indelebles, los rasgos de lo divino y de la trascendencia: la experiencia de la fuerza que somete a los hombres, del acontecimiento inesperado que convulsiona un determinado curso de acción intencional en el seno de la existencia y de cuyas fuentes nada puede decirnos el mecanismo donador de sentido de la explicación causal.

Una vez más: la experiencia griega del azar es siempre experiencia de lo divino, vivencia de lo demoníaco, exposición inesperada a la suspensión del sentido y a la emergencia de lo inescrutable. La experiencia del azar pertenece al trato humano con la trascendencia. Por ello, las diversas propuestas de interpretación de esta relación tan conflictiva como fascinante posibilitan una última digresión acerca del marco global de

¹²⁵ Magris, op. cit, vol. I, p. 278.

sentido en el que se inserta cada una de las diferentes concepciones de la divinidad en el pensamiento griego.

A.3.1 ONTOLOGÍA DE LA CLAUSURA Y ONTOLOGÍA DE LA CONTINGENCIA

Partiendo de la breve exposición de la unidad de la experiencia humana de la trascendencia y de su traducción en diferentes nomenclaturas, podemos distinguir dos grandes cosmovisiones en cuyo interior cobran diversos sentidos las ideas de la fragilidad, la precariedad y la incertidumbre como rasgos elementales de la condición humana. Dentro de cada una de ellas descansan dos concepciones del acontecimiento fortuito opuestas e irreconciliables:

a) por un lado, el evento como ejecución inexorable de la voluntad divina o como cumplimiento inevitable del destino. El carácter fortuito de un acontecimiento cualquiera residiría, por tanto, en la incapacidad del sujeto paciente para captar

racionalmente el significado *ya siempre* fijado del evento. Las fuentes de este último se localizarían en la esfera de una estructura firme y omnicomprensiva que envuelve todas las cosas y legitima la aparición de los acontecimientos singulares¹²⁶.

b) por otro lado, el evento fortuito como acontecimiento inesperado y parcialmente inescrutable en cuya vivencia se concreta la indeterminación objetiva de una realidad desdivinizada, sostenida sobre el horizonte de la contingencia natural y el carácter no predeterminado de los eventos futuros. Las fuentes del evento se pierden en una pluralidad indeterminada de interferencias mínimas que, accidentalmente,¹²⁷ generan espacios no predeterminados de significación práctica. La actitud contemplativa se desprende de todo principio de síntesis o clausura para abrirse al análisis de los fenómenos singulares, asumir la indeterminación objetiva de la naturaleza, promover la intervención libre (técnica y práctica) del individuo y, humanamente, exponerse a la irrupción del azar

Esas posibilidades de interpretación de *aquello que nos pasa* se generan en el interior de dos cosmovisiones que marcan la pauta de toda interpretación del hombre y de las relaciones del hombre con la dimensión de la trascendencia. En cuanto modelos integrales de interpretación de la totalidad de lo existente y de las relaciones entre el agente racional y dicha totalidad, parece posible hablar de tales planteamientos, respectivamente, como de una *ontología de la clausura* y de una *ontología de la contingencia*. Ambas propuestas generan un horizonte de interpretación de lo humano en sentido estricto y nos permiten retomar la pregunta fundamental que planteábamos anteriormente acerca de las fuentes y el sentido de aquello que nos acontece: ¿qué significa lo que ocurre? ¿Cuál es el origen del evento significativo que escapa a mi comprensión y cómo reducirlo a esquemas explicativos?

¹²⁶ Como es evidente, una cosmovisión clausurada que encuentra un orden de referencia para todo acontecimiento en la esfera del interés humano descarta, por definición, la noción de suerte, casualidad o azar en el sentido moderno del término. Todo evento procede de los dioses, tanto aquél cuyo sentido escapa a nuestra comprensión, como aquél que en el tiempo se nos revela al conocimiento y, por ende, a la explicación.

¹²⁷ Es decir, al margen de toda finalidad y de manera infrecuente, pues el accidente es "*aquello que se da en algo y su enunciación es verdadera, pero no, desde luego, necesariamente ni la mayoría de las veces*", Aristóteles, *Metafísica* V 30, 1025^a14-15, trad. de Tomás Calvo.

1) En el caso de la ontología de la clausura, podemos individualizar sus rasgos principales en torno a una decisión inicial –no tomada, naturalmente, de modo consciente- implícita en todos y cada uno de sus representantes: la comprensión de la realidad como una totalidad cerrada y conclusa cuya unidad aparece garantizada por un principio inexorable de síntesis que mantiene, nutre y garantiza la estabilidad uniforme del conjunto. Es en este sentido que hablamos de clausura, es decir, de una concepción del ser articulada en torno a la idea del tejido global, la red¹²⁸, el círculo perfecto que todo lo envuelve y delimita y en cuyo interior cada acontecimiento singular, cada ocurrencia superficial manifiesta con su aparición el orden inexorable que regula todas las cosas. El sentido del evento se caracteriza, de este modo, por su naturaleza *sígnica*, por ser manifestación singular de una totalidad que se expresa interminablemente en cada uno de los ámbitos de lo real. Tarea del individuo será, entonces, limitarse a reconocer la posición que le ha sido adjudicada en el diseño global del cosmos e *interpretar los signos* que pueblan el mismo¹²⁹. En esta caracterización de la realidad como esfera¹³⁰ o totalidad clausurada reconocemos a figuras tan dispares como los autores de los poemas homéricos o a la práctica totalidad de los líricos arcaicos; a Esquilo, sin duda, y en buena medida a Sófocles, pero también a los físicos y a

¹²⁸ “Quizá la historia universal es la historia de unas cuantas metáforas”. La sentencia es de Borges y no parece impertinente (“La esfera de Pascal”, en J.L. Borges, *Otras Inquisiciones*, Alianza editorial, Madrid, 1997, p. 14). En efecto, la identificación del destino con la actividad artesanal propia de las tejedoras o hilanderas se ha convertido en un motivo universal en todas las épocas y en diferentes tradiciones culturales. La diosa de destino teje las vidas de los mortales desde su nacimiento hasta su muerte, y así queda recogido desde muy pronto en el vocabulario homérico: Hera, después de haber insuflado Apolo a Eneas el valor suficiente para enfrentarse con Aquiles, intenta convencer a los demás olímpicos para apartar de la batalla al hijo de Anquises, pues Aquiles: “Ya sufrirá más tarde todo lo que el hado tejió/ con su hilo para él al nacer, cuando su madre le dio a luz”: *Il.* XX, 127-128 (ὅσπερ ὅτε τὰ πεισσεύεται ἀσσοῖσι/ αἰσά/ γιγνομένῳ ἐπένησε λιπῶ ὅτε μιν τέκε μήτηρ).; cf. *Od.* VII, 197. La “textura” del destino de los héroes es atribuida en otros lugares a los propios dioses olímpicos: *Il.* XXIV 527; *Od.*, I, 17; III, 208; VIII, 547; XI 139; XVI 62; XX, 195-6. Para un examen detallado de las distintas imágenes mitológicas del destino como red, ver Magris, op. cit. 41-55, con abundante bibliografía al respecto.

¹²⁹ El camino, enseña Parménides, está lleno de señales, y el sentido de las mismas, del ser, por tanto, y del acontecer cotidiano de las singularidades, se configura por referencia a la unidad global de la que forman parte (Parménides, fr. 8, 2). Sobre los σήματα de Parménides, véanse los comentarios del profesor Jorge Pérez de Tudela a la traducción de Alberto Bernabé Pajares, en Parménides, *Poema. Fragmentos y traducción textual*, edición y traducción de A. Bernabé Pajares, con introducción, notas y comentarios de J. Pérez de Tudela Velasco y Epílogo de N. L. Cordero, Istmo, Madrid, 2007, pp. 176ss.

¹³⁰ “Bosquejar un capítulo de esa historia es el fin de esta nota”. La frase también es de Borges y aparece inmediatamente después de la cita referida supra en n. 128, configurando el primer párrafo de un texto que, en efecto, describe la historia de la Esfera, de la Realidad como Esfera y de la Esfera, en fin, como metáfora de éste y de todos los mundos posibles. La relevancia filosófica de estas páginas puede ser discutible. Su belleza, en cambio, no admite réplica.

fisiólogos como Tales, Pitágoras, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito o Parménides¹³¹. La actitud de fondo es, en efecto, la misma: una ontología clausurada, una perspectiva de ajuste que unifica la pluralidad del ser mediante uno o varios principios estructurales¹³² (agua, número, apeiron, aire, fuego-logos, ἔστιν). Ahora bien, precisamente, la unidad no meramente colectiva del conjunto –y el conjunto es la φύσις, la totalidad de las cosas y de los eventos, de los hombres y de los dioses- ha de venir garantizada por algún principio de síntesis, en cuya fuerza se exprese la necesaria vinculación de cada instancia singular con la totalidad omnicomprensiva que le da sentido. Y es en la formulación de este principio estructural donde observamos las diferencias entre unos pensadores y otros. Mientras en la épica homérica, la lírica o la tragedia de Esquilo y Sófocles encontramos la idea de una omnímoda asignación sobrenatural de todas las cosas al lugar que les corresponde según destino, en el ámbito de la fisiología jonia hallamos una paulatina *secularización* de la unidad oclusiva. En efecto, la totalidad que todo lo envuelve se identifica en el período arcaico con la férrea red del destino, con la moira o con la voluntad inviolable de los dioses. A su vez, el pensamiento que surge en las colonias jónicas durante el siglo VI a.C persigue también una elucidación estructural de la complejidad del ser, pero su campo de trabajo se remite a la experiencia misma cuya estructura quiere desvelar. De este modo, encontramos en muchos de los mal llamados presocráticos una idéntica visión clausurada de la totalidad y la exigencia de un principio de síntesis para la misma, pero apoyada ahora en la *secularización de la norma* que todo lo regula y en el nombre

¹³¹ La diferencia entre ellos está en la determinación del principio que todo lo abraza y que obliga a la síntesis: moira o destino en el ámbito religioso de la epopeya y la lírica, frente a necesidad (ἀνάγκη) e infinito omniabarcante (ἄπειρον περιέχον) en la perspectiva científica de los fisiólogos, plagada, naturalmente, de secuelas arcaicas.

¹³² La relación entre una interpretación clausurada del ser y una determinada concepción de la divinidad no sufre altercado alguno en el marco del racionalismo científico. Antes al contrario, desde el punto de vista de la cosmovisión de cierre que estamos delineando, carece de importancia el grado de intensidad que otorguemos a la perspectiva secularizada de los filósofos jónicos. Como bien ha señalado Gigon, allí donde la investigación teórica persigue el desvelamiento del principio estructural que legitima y da origen a todas las cosas, la cuestión de la divinidad queda garantizada, tanto para integrarla como para tratar de eliminarla de una vez por todas: “Wo das philosophische Denken der Griechen sich auf das Wesen und Ursprung des Ganzen richtet, das den Menschen umgibt, da stösst es unvermeidlich auch das Problem der Gottheit. Es kann versuchen, der Gottheit einen angemessenen Platz im Ganzen zuzuweisen oder sie mehr oder weniger entschieden und ausdrücklich aus dem Ganzen zu eliminieren. Das Problem ist aber unter allen Umständen von vornherein vorhanden”, “Die Theologie der Vorsokratiker”, en: AA.VV., *La notion du divin*, op. cit. p. 127.

elegido para la misma: ἀνάγκη¹³³. Tanto desde el punto de vista de la concepción arcaica de la experiencia como desde el interior de las propuestas científicas encontramos una misma actitud fundamental, a saber: la clausura del ser y la interpretación de todo elemento interno como manifestación necesaria, señal o marca de la totalidad. De este modo, las vicisitudes acontecidas a los diferentes héroes de la *Ilíada* intiman con la verdad inamovible del poema parmenídeo o con el infinito divino de Pitágoras y Anaximandro, que envuelve y gobierna todas las cosas. Se trata, en cada caso, de la constatación de la uniformidad y la inexorabilidad de aquello que no puede ser más que como es según el principio que rige la totalidad de los seres (κατὰ τὸ χρεών), ya sea éste entendido como destino, como voluntad de los dioses, como ἄπειρον, como λόγος o como la formulación única del “es”. La unidad sintética de lo real y su estructuración interna se fundamentan, pues, en la necesidad inexorable con la que quedan fijados y clausurados todos y cada uno de los acontecimientos posibles en su interior. Necesidad de ajuste, por tanto, que, en cuanto tal, representa una lógica constrictiva inamovible que mantiene vinculados eternamente *la esfera del evento y la dimensión de la trascendencia*, convirtiendo a la primera en mera expresión o escorzo de la segunda, es decir, del sentido integral y parcialmente velado que permea toda fulguración en el seno de la temporalidad.

Las semejanzas entre la ontología oclusiva y la imagen de la divinidad que hemos delimitado anteriormente parecen evidentes. No en balde se advierte en muchos de los fragmentos conservados de los pensadores jonios una identificación entre la unidad de todas las cosas y la idea de la divinidad, de φύσις y θεῖον¹³⁴. La totalidad es lo divino,

¹³³ Esta secularización alcanza su cota más alta en el atomismo de Leucipo y Demócrito y en la identificación de la necesidad con las leyes mecánicas inexorables que vinculan el movimiento de los átomos según la lógica de la causalidad. “Todo es necesario” significa en el pensamiento arcaico: “todo ocurre según la *moira* y la voluntad de los dioses”; en el atomismo, en cambio: “todo tiene una causa individuuable y responde al juego estricto de la concatenación causal”. Si entendemos de este modo la noción de necesidad en el atomismo, podemos comprender con sencillez el conflicto aparente entre esta afirmación y aquella otra según la cual: “todo sucede por azar”. “Todo es fortuito” implica simplemente que, tras el juego de conexiones estrictamente causales de los átomos en el vacío, no existe intencionalidad, racionalidad ni providencia sobrenatural alguna. Sobre el uso del vocablo ἀνάγκη, vid. Schrekenberg, H., *Ananke: Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs*, Zetemata, Heft 36, Beck, Munich, 1964. Un examen más profundo desde el punto de vista filosófico se encuentra en Gundel, W., *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, Habil., Gießen: Lange, Giessen, 1914 y principalmente en Argyropoulos, R. D., *Gesetz und Schicksal bei den Vorsokratikern*, Diss. Salzburg, 1970.

¹³⁴ Se trata del famoso πάντα πλήρη θεῶν recogido por Aristóteles en su *De anima* I 5, 411a7.

es decir, el principio supremo que todo lo envuelve y todo lo gobierna, el ἄπειρον περιέχον de Anaximandro¹³⁵. Lo divino se convierte, de este modo, en el enlace que aproxima y vincula todas las cosas, uniformando el ritmo de todo acontecimiento singular y regulando el dinamismo observable. Ese es el modelo que maneja la primitiva cosmología jonia, el de una φύσις gobernada y envuelta por lo divino, sitiada por la esfera de la trascendencia. La pregunta acerca del origen del evento, por tanto, y de las fuentes y el sentido del mismo, nos ofrece, desde el interior de esta ontología de la clausura, una determinada concepción del hombre y de sus relaciones con lo divino, con el ser y con el tiempo. Una de las principales consecuencias que esta propuesta de sentido integral tiene para el ser humano es, naturalmente, el sentimiento de cierre en el seno de una red suprema independiente de su voluntad y de sus decisiones. Una totalidad cuyo sentido, además, permanece velado a las capacidades limitadas del intelecto humano. Lo divino ejerce su fuerza constrictiva y anancástica envolviendo y

¹³⁵ En *Met.* XII, 8, 1074b1-15, Aristóteles atribuye a los pensadores antiguos la idea de que la totalidad del universo (φύσις) está rodeada por lo divino: “Por otra parte, de los primitivos y muy antiguos se ha transmitido en forma de mito, quedando para la posteridad, las creencias de que éstos [las esferas celestes] son dioses y que lo divino envuelve a la naturaleza toda. El resto ha sido añadido míticamente con vistas a persuadir a la gente, y en beneficio de las leyes y de lo conveniente. Dicen, en efecto, que éstos tienen forma humana y que se asemejan a algunos otros animales, y otras cosas incongruentes con éstas y próximas a tales afirmaciones; pero si, separándolo del resto, se toma solamente lo primitivo, que creían que las entidades primeras son dioses, habría que pensar que se expresaron divinamente y que, verosímilmente, tras haberse descubierto muchas veces las demás artes y la filosofía hasta donde era posible, y tras haberse perdido nuevamente, estas creencias tuyas se han conservado hasta ahora como reliquias”. (παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπάλαιων ἐν μύθου σχήματι καταλείμμενα τοῖς ὑστερον ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν: ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ὅμοιους τισὶ λέγουσι, καὶ τοῦτοις ἑτέρα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένοις, ὥν εἰ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ὦντο τὰς πρωτάς οὐσίαν εἶναι, θεῖως αὖν εἰρῆσθαι νομίσειεν, καὶ κατὰ τὸ εἶκός πολλάκις εὐρημένης εἰς τὸ δυνατὸν ἐκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἶον λειψάνα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν) En efecto, la idea de la divinidad (τὸ θεῖον) que envuelve (περιέχει) todas las cosas nos remite inmediatamente a los fisiólogos jonios y a su idea de la naturaleza como totalidad (περιοχή) o cosmos circundado, limitado y gobernado por el ámbito de la divinidad. Lo divino, secularizado ya en el lenguaje científico de la ciencia jonia, conserva, sin embargo, en esta cosmovisión clausurada, los atributos de la inconmensurabilidad, la indeterminación, la inmortalidad (Arist., *Fís.* III, 4, 203b6ss) y el dominio rector de un principio que todo lo abarca y lo gobierna (el περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν de Anaximandro que recoge Aristóteles en *Fís.* III, 4, 203 b 6ss; cf. Anaxímenes, fr. 2 DK). Es así como se posibilita la idea de un fondo infinito e insondable que contiene en sí mismo el orden de todas las cosas al modo de una esfera (vid. comentario de Pérez de Tudela al fr. 8 de Parménides en *Poema*, op. cit., con abundante bibliografía; Calogero, G., *Studi sull'eleatismo*, La Nuova Italia, Florencia, 1977, pp. 29-34). No parece difícil identificar el simbolismo del círculo, índice de perfección y contundencia especulativa, con el ámbito de la divinidad. Para las relaciones entre περιέχον, φύσις y θεῖον, vid. E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, trad. y actualización de R. Mondolfo, La Nuova Italia, Firenze, 1950 (2ª), vol. I, 2, pp. 69ss, 171 ss.

gobernando. Mediante su ejercicio, la divinidad genera un espacio circular, un espacio sagrado, podemos decir, que contiene y ubica todas las singularidades, no dejando nada en el exterior. Desde un punto de vista estrictamente antropológico, esta concepción del ser elimina o, al menos, minimiza considerablemente toda posible autonomía por parte del hombre, que reconoce la imposibilidad de llevar a cabo una construcción autónoma de su propia existencia. El hombre clausurado, el individuo arcaico sometido al pesimismo de una comprensión sintética del ser, se atiene, se ajusta y obedece la ley (λόγος) que todo lo gobierna, una ley que es destino, razón y justicia. Una medida integral que descarta toda irrupción inesperada, toda intervención técnica y toda acción libre.

2) También la ontología de la contingencia se define por una toma de decisión inicial. Las consecuencias a las que conduce su aceptación, sin embargo, difieren absolutamente de la cosmovisión que acabamos de bosquejar. Mientras que la ontología de la clausura se define por una concepción de cierre en cuyo interior no tiene cabida más que lo que ya siempre hubo de ser según necesidad, la ontología de la contingencia plantea y posibilita una perspectiva ontológica según la cual el todo de la realidad es concebido en términos procesuales, es decir, como apertura del ser en el tiempo a la indeterminación, a la novedad y a la intervención técnica y racional como instrumentos de construcción de una realidad que, si bien es el caso, podría perfectamente no haber existido o haberse dado de modo distinto al actual¹³⁶. En estos rasgos estriba la especificidad de la ontología de la contingencia, a saber: en la negación del carácter *inevitable* y necesario de todo acontecimiento en el plano de la experiencia y en la reivindicación de la potencialidad *de ser y de no ser* como propiedad estructural en el plano del devenir. Con ello, la dimensión de la experiencia y el examen de su estructura ya no aparecen sometidas a un modelo sintético y necesitarista que conciba la realidad como una totalidad clausurada. Dicha experiencia comienza a ser abordada desde el análisis de la concreción de los procesos naturales y de los fenómenos individuales,

¹³⁶ La ontología de la contingencia goza, además, de un interesante tono nihilista: la valoración del no ser, tanto desde el punto de vista estructural de la realidad potencial, como desde el punto de vista dinámico del tiempo futuro no prefigurado de antemano. La proximidad con el no ser debe ser pensada y significa, como bien supo ver Aristóteles, el accidente, la posibilidad del movimiento, el azar y la libertad. Un mayor énfasis en el no-ser como clave conceptual de la idea de la contingencia ponen Severino, E., *Destino della necessita. κατά τὸ χρεωπ*, Milano, Adelphi, 1980 (1999) y Magris, op. cit, esp. vol. II, pp. 428-52.

insistiendo en la relevancia de su singularidad y tratando de desvelar las causas naturales que los motivan y hacen viable una explicación racional de los mismos¹³⁷. La esfera del evento se convierte, así, en la dimensión del fenómeno, que se desprende de la sujeción y el ajuste al nexo divino que uniformaba todas las ocurrencias en la cosmovisión de cierre y hacía de cada acontecimiento singular la expresión de una divinidad que todo lo envuelve necesariamente. La pérdida de la clausura como clave hermenéutica y la perspectiva aperturista que estamos delineando constituyen una verdadera innovación en la historia del pensamiento antiguo. Nos referimos al surgimiento del movimiento ilustrado en la Atenas del siglo V a.C., al nacimiento del humanismo y a la exaltación de la técnica como manifestación suprema de las capacidades intelectuales del hombre para interpretar, dominar y *construir* la realidad. El primer testimonio de este nuevo espíritu ilustrado lo encontramos entre los fragmentos conservados de Jenófanes de Colofón:

“Ciertamente, los dioses no revelaron todas las cosas desde el principio a los hombres, sino que, mediante la investigación, llegan éstos con el tiempo a descubrir mejor”¹³⁸

De estas palabras podemos extraer una idea que convulsiona desde sus cimientos la concepción clausurada de ser, a saber: la posibilidad para el intelecto humano de intervenir en lo real descubriendo e inventando, generando espacios vitales que podrían no haber sido el caso sin la acción deliberada del hombre, orientada por la inteligencia y el método¹³⁹. La aparición del pensamiento técnico y la culminación del humanismo ilustrado en este período se levantan sobre los fundamentos ontológicos que venimos delineando: únicamente en el rechazo de la inmovilidad del ser -o de su expresión reiterada y cíclica en el seno de la historia circular- es posible la aparición y el triunfo de una perspectiva teórica que localice en las facultades intelectuales del hombre el

¹³⁷ A este respecto, puede consultarse el fantástico artículo de Hans Diller, “ὅπσις ἀδελῶν τὰ φαινόμενα”, en: *Hermes* 67 (1932), pp. 15-42, sobre el que volveremos a su debido tiempo.

¹³⁸ DK B 18: “οὐ τοι ἀπ’ ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἀμείνον”, trad. de A. Bernabé, *Fragmentos Presocráticos, De tales a Demócrito*, introd., Madrid, 2008 (3ª).

¹³⁹ Sobre Jenófanes en particular y el período ilustrado en general, véase el magnífico trabajo de Kube, J., *TEXNH und APETH. Sophistisches und platonisches Tugendwissen*. Diss., Universität Frankfurt am Main, Frankfurt, 1969; cf. Edelstein, L., *The idea of Progress in Classical Antiquity*, John Hopkins Univ. Press, Baltimore, 1967 e Isnardi Parente, M., *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, La Nuova Italia, Florencia, 1966.

punto de referencia de toda interpretación de la realidad, así como de la intervención práctica (racional y técnica) sobre la misma. Y ello es así porque la intervención en la realidad y el descubrimiento de la posibilidad de una acción transformadora que facilite la existencia y permita una mejora ésta última se basa en la negación de la naturaleza fija, inmóvil y clausurada del ser. Allí donde no acaece más que lo inevitable no hay descubrimiento (ἐφευρισκουσιν, dice Jenófanes), sino desvelamiento (ἀλήθεια, declara Parménides), no hay acción racional responsable, sino coerción necesaria y fatal; allí donde no hay espacio para la innovación y la historia se cierra sobre sí misma, desaparece toda idea de progreso y toda construcción plausible de ámbitos de sentido hasta entonces inauditos e inexistentes¹⁴⁰. En definitiva, sólo en el interior de una ontología de la contingencia es posible la emergencia de una figura ilustrada del hombre como ser autónomo capaz de construir su propia vida y de someter al poder de su inteligencia el ritmo del mundo: un mundo que ya no se expresa en *signos* de la divinidad clausurada, sino en *fenómenos* sujetos a leyes racionales individuables por el intelecto. De este modo, nos encontramos ante una concepción del ser que hace del tiempo un *proceso abierto* y del hombre una *potencia activa* que interviene significativamente en una realidad en constante progreso.

Afirmamos que un concepto estricto del azar sólo es posible en el seno de la ontología de la contingencia, del mismo modo que una idea exacta del destino sólo es posible en el marco de una visión sintética del ser. La identificación de la realidad con un plano complejo y plural de procesos no absolutamente predeterminados, sino abiertos a posibilidades contrarias, a la indeterminación futura, a la intervención libre del agente racional y al tiempo como espacio de interferencias posibles no pronosticables, garantiza la aparición de una noción de azar puramente ilustrada, tal y como veremos en los escritos médicos y en las páginas del propio Aristóteles. ¿Significa esto, entonces, que el concepto de τύχη se desvinculará por completo en el período ilustrado de la esfera de la divinidad y de la trascendencia? En absoluto. Uno de los aspectos más interesantes y, a la vez, más controvertidos del pensamiento antinómico será el intento de elaborar un espacio reflexivo en cuyo interior tengan cabida las intancias marginales que el pensamiento racional y el ejercicio técnico no han podido someter a las

¹⁴⁰ Sobre las relaciones entre la ilustración ateniense y el concepto de *historia*, vid. Diano, C., “Il concetto della storia nella filosofia del greci”, en: Grande Antologia Filosofica, op. cit.

coordinadas de la previsión, la comprensión y el control racional. Si la ilustración ateniense se caracteriza por una pasión desahogada por la explicación causal, será precisamente en su interior donde los reductos que escapan a los esquemas de elucidación científica se hagan más molestos y problemáticos. Por ello, como gran contradicción interna, encontramos en el pensamiento ilustrado y en la ontología de la contingencia un intento por dar cuenta de lo inexplicable mediante el empleo de un vocablo que traza los límites de la explicación científica y de la capacidad técnica de dominio del hombre sobre todos los ángulos de lo real: ese vocablo es $\tauύχη$. Por tanto, no podemos interpretar la racionalización ilustrada de la experiencia como una neutralización y una superación de la trascendencia como dimensión constitutiva del ser. Antes bien, hemos de interpretarla como el deseo constante de su reducción a la nulidad. Pero ese deseo se topa con la estructura misma de la experiencia que los propios instrumentos teóricos y técnicos de la ilustración han empleado para configurar una nueva imagen del mundo y del hombre como centro del mismo. En esa imagen, la trascendencia, lejos de desaparecer, permanece como residuo indeleble, como el gran reto que el pensamiento postilustrado deberá someter. La $\tauύχη$ ilustrada es la constatación en todas las épocas, en el interior de toda propuesta integral de sentido, de la exposición de lo humano a fuerzas no controlables que irrumpen inesperadamente en nuestras vidas generando una y otra vez espacios de significación práctica.

La exposición de estas dos propuestas globales de interpretación nos lleva a reformular las conclusiones principales que hemos ido alcanzando a lo largo de este apartado. La experiencia griega del azar es la experiencia de la convulsión inesperada e incomprensible de la cotidianidad y de los modelos de descodificación que nos familiarizan con la misma. Esta experiencia del evento (fortuito) se identifica en el pensamiento griego con la vivencia de la trascendencia –lo divino, el dios- como dimensión constitutiva del ser y de las relaciones del hombre con todo aquello que va más allá de sus capacidades intelectuales y de sus posibilidades de control. La concreción del límite de las fuerzas del hombre en relación con todo aquello que le acontece condensa lo que hemos denominado el acontecimiento fortuito o evento. A lo largo de la evolución interna de la literatura griega, verificamos que la experiencia humana del evento y la relación del hombre con la trascendencia perpetúan una misma actitud de aproximación a la interpretación de las relaciones entre el pensamiento y el ser: se trata de la constatación racional de un margen de incertidumbre en el desarrollo

de la existencia y de la exposición invariable de la vida humana a la intervención de acontecimientos, sucesos o fuerzas que, a pesar de su exterioridad y de su naturaleza paraintencional, generan espacios de relevancia subjetiva cuyo origen y sentido permanecen velados a nuestro entendimiento. La naturaleza inescrutable de este conflicto entre el hombre y aquello que le acontece al margen de su voluntad y de su acción responsable se traduce en la pregunta por las fuentes del sentido del evento inesperado, inescrutable y significativo que hemos denominado acontecimiento fortuito: ¿por qué? ¿a causa de qué? De la mano de un recorrido breve y quizás extremadamente simple por las líneas generales de la producción literaria griega, hemos distinguido en el interior de ésta distintas respuestas posibles al interrogante por las fuentes del evento. A pesar de sus diferencias, todas ellas insisten en el sometimiento del ser humano a fuerzas que van más allá de su capacidad de previsión, comprensión y control. Así, dentro de la literatura homérica y en la lírica arcaica hemos localizado las fuentes de la vivencia inescrutable en la esfera de las divinidades olímpicas y en el designio inexorable de la totalidad de los seres y los acontecimientos según la *moira* (αἵσα, πότημος, μόρος). La identificación del evento (fortuito) con la intervención inesperada de una divinidad singular o con la ejecución del destino inexorable se extiende a través de los líricos con particular incidencia en Píndaro, como veremos, y llegando hasta las tragedias de Esquilo y de Sófocles. Esta identificación de la irrupción inescrutable con lo divino se enmarca en una perspectiva global de sentido que hemos denominado ontología de la clausura y en cuyo interior todo acontecimiento singular está sujeto a un ajuste necesario e inexorable entre la pluralidad de lo existente y el principio eterno que lo sintetiza. Al hilo de la épica, la lírica o la tragedia, encontramos en los primeros pensadores jonios una cierta secularización de los principios ontológicos que, sin embargo, aún es deudora de la identificación de la realidad con una esfera o una totalidad perfectamente arquitrabada y atravesada por una norma inviolable de ajuste entre las partes. Tan sólo a partir del nacimiento del humanismo ilustrado en Atenas asistiremos a la crisis de los modelos tradicionales y a una verdadera evolución en la concepción de lo divino. Las facultades intelectuales y las posibilidades técnicas del ser humano posicionan al hombre ahora en el centro de toda consideración de la realidad y de toda intervención efectiva sobre la misma como horizonte de construcción. En este contexto, todos los ángulos de la realidad son desdivinizados y pasan a estar sujetos a los esquemas de la explicación causal y a la voluntad de dominio expresada en los mismos. Las fuentes de todo acontecer *para* el hombre encuentran fundamento *en* el

hombre mismo y no ya en instancias sobrenaturales cuyos designios y voluntades nos son absolutamente desconocidos. Tal actitud completamente novedosa envuelve la obra de autores tan dispares como Anaxágoras, Demócrito, los sofistas, Eurípides, la medicina hipocrática o Tucídides. A pesar del espíritu ilustrado que recorre sus escritos, o precisamente por ello, encontramos en todos ellos un conflicto irresoluble: la constatación en el ámbito de la realidad de márgenes no subsumibles a explicación racional. La irrupción del evento inescrutable sigue, por tanto, desafiando la potencia racional y técnica del intelecto, un residuo de la trascendencia arcaica que nos constituye inevitablemente como relación con lo inescrutable. La ilustración griega empleará el vocablo τύχη al modo de una categoría explicativa de carácter negativo para dar cuenta de todo aquello que no puede ser explicado ni justificado mediante los instrumentos racionales. Tal es la situación generada por una verdadera crisis intelectual del paradigma oclusivo. Frente a tal propuesta, el pensamiento ilustrado apostará por una ontología de la contingencia donde el ser humano ocupa una posición preponderante en el seno de una realidad abierta ahora a la indeterminación, al suceso inesperado y a la intervención técnica que construye y hace realidad.

Tales son las coordenadas teóricas que nos parecen imprescindibles como preámbulo a una investigación de la evolución semántica del vocablo griego τύχη y de su concreción en la primera doctrina sobre el azar en la filosofía de Aristóteles. Será en el interior de estos marcos –i.e., sobre el trasfondo religioso y especulativo de estas coordenadas- donde asistamos al nacimiento y al crecimiento de un término en cuya evolución pretendemos rastrear las estrategias de comprensión del fenómeno de lo fortuito y de la experiencia de la incertidumbre como rasgo fundamental de la existencia humana.

B. TYXH: DIMENSIÓN SEMÁNTICA

Cada lengua produce lo que precisa.

J.L. Borges, *Libro de sueños*.

Sin duda cada lengua, en cada una de las diferentes épocas históricas, elabora sus propios instrumentos conceptuales para dar cuenta de una experiencia que reclama ser asediada y sometida a los parámetros de la comprensión racional tanto como sea posible. Cada lengua genera un espacio reflexivo y una terminología para constatar y pensar el hecho de que buena parte de los acontecimientos que modelan nuestras vidas escapan a nuestra voluntad, nuestra deliberación y nuestra elección; que una región significativa de todo aquello que nos acontece se produce al margen de la estructura intencional de nuestras acciones y desafía nuestros parámetros explicativos. La producción intelectual del helenismo traduce la experiencia radical de una relativa

indisponibilidad de la propia vida en la noción de τύχη. Τύχη es expresión del azar o del destino, personificación de la diosa ciega, sorda, caprichosa e impredecible que rige el curso de absolutamente todas las cosas¹⁴¹. Es el nombre que porta la mutabilidad del devenir y sus implicaciones directas en el plano de la vida humana, la instancia de riesgo poderosa e implacable que desbarata el cálculo y la previsión racional, irrumpiendo en la esfera de los intereses humanos y generando espacios imprevistos de significación que conducen a la prosperidad o a la desdicha. Τύχη, como bien supo ver el máximo exponente de la *Comedia Nueva*, es la dimensión rectora de toda vida humana:

“Bien, sólo queda decir mi nombre, quién soy: la soberana que sanciona y administra todo, la Fortuna”¹⁴²

Cuando Menandro escribe estas palabras, τύχη se ha convertido ya en asunto de primer orden en el debate intelectual griego del siglo IV a.C. Será precisamente en el seno de la *Nea* donde la experiencia humana del azar asuma una formulación canónica que ha llevado a estudiosos como Vogt-Spira a afirmar la existencia, dentro de la comedia menandrina, de una verdadera *Tychethematik*¹⁴³. Dicha formulación viene facilitada por el interés de la *Nea* en la complejidad y en la riqueza de las vidas cotidianas de los

¹⁴¹ Τύχη es desconsiderada (Menandro, fr. 356), injusta (Men., fr. 128) ciega (fr. 812): τυφλόν γε καὶ δύστηνόν ἐστιν ἡ τύχη (fr. 417ab). La ceguera es uno de los atributos más representativos de la diosa fortuna a lo largo de la historia. De hecho, abundan las representaciones de la fortuna con los ojos cubiertos por una venda, al igual que curiosamente ocurre con la Justicia (para la iconografía de τύχη en el mundo antiguo, vid. Matheson, Susan B., *An obsession with Fortune. Tyche in Greek and Roman Art*, Yale Univ. Art Gallery Bulletin, 1994 y el reciente estudio de J.M. González García, *La diosa fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*, A. Machado Libros, Madrid, 2006). Por su parte, el rasgo central de la irracionalidad o imprevisibilidad de la fortuna adquiere una especial relevancia en el seno de la *Comedia Nueva*, confirmando ya la influencia de las teorías aristotélicas del azar en el helenismo. No en balde, Menandro empleará una y otra vez los términos con que Aristóteles describe el fenómeno fortuito su *Física*, donde τύχη es calificada de ἄδηλος (*Física* II, 196b6, 197^a10), παράλογον (197^a18) y ἄβέβαιος (197^a31). Así lo vemos en *El escudo*, donde el comediógrafo insiste en el carácter inescrutable de la fortuna: τὸ τῆς τύχης ἄδηλον, 248-9 y un poco más adelante en la misma obra, donde Menandro llama la atención sobre la irracionalidad del azar: (“ἀπιστον, ἄλογον, δεινόν.”, 415). Nada relativo a la fortuna sucede, en efecto, conforme a razón: οὐδὲν κατὰ λόγον γίνεθ’ ὡς ποιεῖ τύχη, fr. 819. Sobre la influencia de la doctrina aristotélica del azar en la obra de Menandro, vid. Vogt-Spira, G., *Dramaturgie des Zufalls*. op. cit.

¹⁴² La diosa Fortuna desvela su identidad al público al final de su parlamento en el Prólogo: “λοιπὸν τοῦνομά τοῦμὸν φράσαι: τι εἰμι, πάντων κυριῶν/ τούτων βραβεῦσαι καὶ διοικῆσαι; Τύχη”, Menandro, *El escudo*, 147-8, en: *Comedias*, traducción de P. Bádenas de la Peña, Gredos, Madrid, 1986.

¹⁴³ Vogt-Spira, G., op. cit., p. 3.

hombres, que se convierten en el verdadero escenario de la problematización artística¹⁴⁴. La *Comedia Nueva* ofrece unos modelos de interpretación de la vida humana que nos aproximan a una perspectiva global de comprensión de la cotidianidad en el marco de la verosimilitud propugnada por Aristóteles en su *Poética*. En el interior de esta perspectiva, la exposición a los avatares imprevisibles que nos reserva cada jornada, la incertidumbre y la fragilidad del individuo frente a la irrupción significativa de fuerzas que van más allá de su control se perfilan como rasgos centrales de una determinada concepción de la contingencia de los acontecimientos en el plano dinámico del devenir y en la esfera de la praxis. Τύχη aparece, por tanto, como instrumento de un modelo de acción humana que presenta una determinada experiencia del mundo y de las relaciones del sujeto con el mundo, a saber: en el desarrollo cotidiano de la propia existencia, orientada según la estructura intencional de la deliberación racional, la elección y la acción responsable, el sujeto se enfrenta a continuos imprevistos que frustran sus expectativas o favorecen sus deseos de modo inesperado e incomprensible. Tal es la experiencia humana del azar que el siglo IV a.C y la *Comedia Nueva* ponen claramente ante nuestros ojos, y tal es la noción plena de significado que la transporta: τύχη. Sin embargo, la contundencia y la determinación de este vocablo en las piezas de Menandro no deben hacernos pensar en la inmediata fijación conceptual de una noción cuyo recorrido histórico, complejidad y riqueza semántica se han venido forjando desde varios siglos atrás. En efecto, hemos de tener en cuenta que, en el caso de la figura del azar, resulta muy sencillo caer en la tentación de atribuir a sus orígenes multitud de rasgos propios de la larga tradición a la que ya pertenece el concepto. Tales rasgos se han sedimentado con claridad en la lengua griega, por ejemplo, cuando Menandro compone su *Escudo* y saca a escena a la diosa Τύχη. Ahora bien, la aparición de un perfil relativamente conciso (relativamente, dado el carácter esquivo del asunto que nos ocupa) de la noción de τύχη en el mundo griego nada tiene de inmediato y espontáneo. Por ello, todo intento de captación de su significado más íntimo resulta inviable al

¹⁴⁴ Según Vogt-Spira, la experiencia humana del azar alcanza su formulación canónica por primera vez en la *Comedia Nueva* y en su deseo de representar la cotidianidad de la vida humana: *Wirklichkeitsnähe* (op. cit., p. 3). De hecho, Cicerón asimilará la comedia de Menandro a un espejo de la vida humana: *De re publica* IV, 13, recogido por Donato, *Excerpta de comoedia* V, 1: *comoedian esse Cicero ait imitationem uitae, speculum consuetudinis, imaginem ueritatis*.). Es en este contexto en el que Vogt-Spira descubre una *Tychethematik* en la obra menandrina. Una comedia donde el auténtico protagonista es el azar, que mueve los hilos impulsando el desarrollo de la acción, y donde los personajes aparecen como individuos que no alcanzan los propósitos que deliberadamente se habían planteado, o como aquellos que, de modo involuntario, alcanzan resultados significativos no contemplados en el esquema racional de su acción conforme a fines.

margen de un ejercicio de decodificación semántica y cultural que nos permita asistir al nacimiento y al crecimiento de un vocablo cuyo sentido inicial y constante no dejará de apuntar hacia la experiencia humana de la exposición a la incertidumbre.

La atención al proceso de formación y al desarrollo de este vocablo griego como expresión del azar, la suerte y la casualidad se vinculan, como sabemos, a nuestro interés nuclear por la doctrina de la τύχη en el pensamiento de Aristóteles, en concreto, al asentamiento por parte del estagirita de las bases estructurales para un análisis filosófico del fenómeno cotidiano del evento fortuito. Si, hacia finales del siglo IV a.C., descubrimos en Menandro y en la *Comedia Nueva* una temática del azar como patrón hermenéutico de la existencia cotidiana de los hombres y como motivo dramático primordial, ello se debe también, sin duda, al hecho de que Menandro fue un buen heredero del drama ático -en particular de Eurípides- y un excelente conocedor de las doctrinas aristotélicas sobre τύχη y αὐτόματον¹⁴⁵. Con ello queremos llamar la atención sobre el hecho de que la posición central ocupada por el pensamiento del azar entrado el siglo IV a.C. es deudora de la fijación conceptual del mismo llevada a cabo por Aristóteles en sus escritos físicos y éticos. Asimismo, que podamos hablar de la fijación conceptual de una determinada experiencia humana transmitida en la lengua griega desde Homero hasta Aristóteles implica, por lo pronto, que el ejercicio filosófico de este último se hace cargo de una tradición compleja y tremendamente rica en cuyo interior se van configurando de modo paulatino y variable los distintos perfiles del vocablo que nos interesa. Afirmamos, por tanto, que toda correcta comprensión, desde el discurso filosófico, del fenómeno humano de la incertidumbre permanecería mutilada y limitada sin una aproximación previa a las prácticas y a los contextos en los que se va fijando históricamente el contenido del vocablo griego τύχη. Por ello, procederemos a un análisis de la dimensión semántica de una palabra que canaliza de modo extraordinario la experiencia humana de la incertidumbre, desde sus orígenes en Homero y Hesíodo hasta el siglo V a.C.¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Para estas cuestiones, remitimos de modo específico al trabajo de A.G. Katsouris, *Tragic Patterns in Menander*, Hellenic Society for Humanistic Studies, International Centre for Classical Research, Atenas 1975, y a los más recientes de A. Hurst, "Ménandre et la tragédie", en: Handley, E.- Hurst, A. (eds.) *Relire Ménandre*, Genève 1990, pp. 93-122 y Vogt-Spira, G. "Eurípides und Menander", en: B. Zimmermann (Ed.) *Rezeption des antiken Dramas auf der Bühne und in der Literatur (Drama 10)*, Stuttgart-Weimar 2001, pp. 197-222.

¹⁴⁶ Advertimos desde el comienzo que nuestra aproximación al crecimiento semántico de τύχη tiene un interés eminentemente filosófico. Es decir, se trata de contemplar el modo en que la experiencia humana

La evolución de la familia léxica de τύχη desde las piezas homéricas hasta los escritos de Aristóteles es verdaderamente fascinante. En este intervalo de tiempo asistimos al nacimiento y al crecimiento de un vasto campo semántico cuya presencia en las diversas modalidades expresivas de la lengua griega testimonia la relevancia que va adquiriendo la inquietud, el pensamiento y la problematización del azar en todos los ámbitos de la producción intelectual griega. La complejidad semántica y la riqueza conceptual que va conquistando el vocablo le lleva, sin embargo, en múltiples ocasiones, a asumir significados diversos e incluso contradictorios, tanto en el interior de un mismo período o un mismo género como en la obra de un mismo autor¹⁴⁷. La confusión y la contradicción entre muchos de los vocablos que nosotros mismos empleamos en la lengua española para dar cuenta del fenómeno cotidiano de la incertidumbre y de lo fortuito nos permiten comprender mejor este aspecto del griego clásico. En efecto, en el uso ordinario distinguimos de un modo tan vago como insuficiente las nociones de “azar”, “destino”, “casualidad”, “suerte”, “coincidencia”, “fortuna”, “desgracia”, “accidente”, “incidente”, etc.. Ahora bien: ¿es lo mismo una coincidencia que un accidente? ¿Son sinónimos “suerte” y “casualidad”? ¿“azar” y “suerte”? ¿Es posible creer en el destino y seguir afirmando que algunos acontecimientos suceden por casualidad? Si tal relación terminológica nos parece relativamente confusa en nuestro propio idioma, el asunto se complica considerablemente en el contexto de la antigua lengua griega. En efecto, cualquiera de los términos recientemente mencionados podrían responder a una traducción del vocablo griego τύχη. Ello podría, a su vez, conducirnos a la peligrosa idea de que, en realidad, no existe una verdadera unidad de sentido en el

de la incertidumbre y el evento significativo parcialmente incomprensible se canalizan en el discurso humano—épico, lírico, dramático, científico— en estrecha conexión con una determinada visión global del mundo y del hombre, así como de las relaciones interpretativas que se establecen entre ambos. En este sentido, nuestro análisis se aleja de toda pretensión de exhaustividad en el plano estrictamente filológico o lingüístico. A nivel metodológico, el estudio lingüístico del origen y evolución del vocablo es subsidiario de una perspectiva de comprensión histórica y filosófica de las vías de expresión de una experiencia que, por definición, se resiste a toda fijación conceptual. No obstante, consideramos que la atención al plano lingüístico en que se depositan los conceptos de azar, suerte o casualidad nos ofrece unas claves de comprensión imprescindibles.

¹⁴⁷ Particularmente en época ilustrada. Buen ejemplo de ello es Eurípides, cuya flexibilidad en el uso de esta noción denota, como veremos más adelante, el deseo de expresar el conflicto interno del concepto mismo de lo divino. Asimismo, en los escritos médicos encontramos un frecuente desprecio por τύχη que choca con la predilección en el uso del compuesto εὐτυχεῖν a la hora de designar el éxito del médico en el tratamiento del paciente (*Sobre los lugares en el hombre*, 46, en: *Tratados hipocráticos*, vol. VIII, trad. de J. de la Villa Polo, Gredos, Madrid, 2003).

horizonte del vocablo. Ahora bien, si hay un aspecto concreto de la dimensión semántica que nos ocupa sobre el que nos gustaría insistir con rotundidad es precisamente éste: el término griego τύχη, a pesar de los diferentes contextos de uso en los que viene empleado y de los distintos significados que va adquiriendo dentro de los mismos, manifiesta una profunda *unidad de sentido*¹⁴⁸. Por ello, trataremos de evitar en la medida de lo posible cualquiera de los términos españoles a lo largo de este apartado, centrándonos en el término específicamente griego.

Con el deseo de presentar un panorama completo de la unidad de sentido del vocablo τύχη y de las diferentes significaciones que va alcanzando en el tiempo hasta la sistematización aristotélica, hemos decidido fundamentar nuestra investigación en una aproximación inicial a la etimología del sustantivo griego. Este acercamiento nos parece imprescindible. En efecto, posibilita una perspectiva más amplia en la investigación al subrayar la necesidad de un examen semántico del verbo τυγχάνω en los poemas homéricos para la comprensión del vocablo y de las nociones abstractas derivadas del mismo. Será en este contexto donde se genere el sentido inicial y la unidad de fondo de todo posterior empleo del sustantivo en la literatura griega. Partiendo de este estadio inicial, iremos analizando la configuración semántica, el crecimiento y la evolución de un término presente en todos y cada uno de los diferentes canales expresivos de la literatura griega. Teniendo en cuenta la amplitud inabarcable del campo de trabajo y la cantidad ingente de los textos que lo componen, nos ha parecido más inteligente y clarificador catalogar las notas distintivas que van identificando la noción de τύχη, no tanto mediante el análisis de su uso particular en cada uno de los autores –tarea que nos excede por completo-, sino a través de la constatación de los diversos *valores semánticos* o *significados* principales que va adquiriendo el vocablo según los diferentes contextos de aplicación y en el interior de las diversas propuestas integrales de sentido (lo que hemos llamado ontología de clausura y ontología de la contingencia, respectivamente). Los distintos valores que iremos constatando muestran la unidad de sentido que referíamos con anterioridad, así como diferentes modelos de interpretación teórica de una relación constante a lo largo de toda la producción intelectual griega: las

¹⁴⁸ Villard, L., op. cit. Giannopolou, V., op. cit.: las Introducciones a sendos trabajos insisten particularmente en este punto.

relaciones entre el hombre y lo divino¹⁴⁹. De hecho, la investigación histórica de la evolución del vocablo resulta muy esclarecedora como testimonio de las diversas estrategias de interpretación de este conflicto fundamental de la religiosidad griega en todas las épocas. La relación entre el hombre y lo divino en sentido amplio, entre el hombre y todo aquello que va más allá de sus propias fuerzas, encuentra en la familia léxica del verbo τυγχάνω un cauce expresivo tremendamente ajustado que va desvelando una cierta progresión conceptual en la interpretación racional de la trascendencia. En el interior de este cauce, las relaciones entre el individuo y la trascendencia como expresión del poder de las divinidades arcaicas (voluntad de los dioses o asignación de las partes según *moira*) van convirtiéndose paulatinamente en las relaciones entre el intelecto y el azar como expresión de la indeterminación ontológica y de la contingencia natural. En este sentido, τύχη atraviesa dos fases bien definidas que van delimitando su configuración semántica y su flexibilidad como instrumento teórico en el interior de la ontología oclusiva y la ontología de la contingencia:

1) Veremos cómo, en un primer momento, el valor de τύχη se define por su *sometimiento a la esfera de la divinidad*. Τύχη funciona bien como *personificación* de la divinidad en sus primeras apariciones en Hesíodo y los himnos homéricos, bien como *función* de lo divino, es decir, como expresión del poder y la voluntad de los dioses que envían a los hombres aquello que les corresponde. En este contexto, τύχη designará inicialmente todo aquello que los dioses disponen para los hombres, evolucionando con posterioridad hacia la expresión del encuentro entre la divinidad, que fabrica y prepara el acontecimiento, y el mortal que lo recibe de modo inesperado, abrupto y parcialmente incomprensible. Desde este perfil divinizado, el vocablo irá adquiriendo una autonomía cada vez mayor que se traducirá en una segunda fase como personificación abstracta. Τύχη llegará incluso a servir de modelo explicativo para dar cuenta del comportamiento del resto de los dioses, que actúan igual que ella.

¹⁴⁹Empleamos la expresión en el sentido perfilado en el capítulo anterior. Cf. Allégre, op. cit., p. 160, quien adivina en el término τύχη la condensación de todos los esfuerzos del espíritu griego por comprender las relaciones entre el mundo y la divinidad.

2) En el contexto de la revolución intelectual acaecida en la Atenas del siglo V a.C., τύχη pasará a independizarse completamente de todo carácter divino en sentido arcaico, posibilitando la emergencia del concepto de azar *sensu stricto* como indeterminación objetiva en el horizonte de una realidad despoblada de potencias divinas. Para entonces, la apoteosis del humanismo ilustrado habrá desafiado el poder de lo incierto contenido en el sustantivo τύχη gracias a la exaltación de las facultades racionales y técnicas del hombre, sustituyendo la actitud pasiva del mortal -que recibe los dones preparados por los dioses- por la intervención directa del agente racional -que transforma, construye, domina y comprende la realidad-. La verdadera obsesión del pensamiento ilustrado será someter definitivamente todo concurso del azar en el seno de la vida humana. La potencia de lo inconmensurable, sin embargo, se perfilará como un ángulo de resistencia anclado en la propia condición humana y en su relación con el mundo inmediato. Por ello, el siglo IV a.C. acogerá un movimiento bifronte de secularización del mundo y de proliferación de la fortuna -o *las* fortunas- como divinidades independientes que todo lo pueblan

En esta evolución observamos, por tanto, una transformación de la relación conflictiva entre el hombre y la trascendencia como dimensión constitutiva del ser y como indicador de los límites del intelecto frente a lo otro de sí. La doctrina aristotélica ocupará en este contexto el lugar privilegiado por cuanto constituye la recepción crítica y filosófica de la extraordinaria complejidad semántica y teórica que se ha ido sedimentando en el vocablo griego τύχη. Tal y como señalábamos más arriba, los análisis del estagirita servirán de modelo a toda una corriente posterior que, encabezada por Menandro, localizará en el problema del azar y la incertidumbre de la vida humana un elemento clave en la interpretación de la estructura de la experiencia.

Nadie pone en duda el papel preponderante que τύχη obtuvo en el seno de la literatura y de la filosofía helenísticas. Nuestra investigación, sin embargo, pretende llamar la atención sobre el período arcaico y clásico como referentes fundamentales en la configuración histórica de la primera propuesta de interpretación filosófica del problema del azar, la suerte y la casualidad. Una configuración en la que se dan cita permanentemente conexiones entre las obras de los poetas, los historiadores y los filósofos y que nos ofrece un fantástico testimonio de la unidad fundamental de la experiencia griega de lo divino. En este sentido, nuestro deseo es cubrir, mediante un

recorrido por la dimensión semántica e histórica del vocablo τύχη, los íntimos vínculos que unen la reflexión puramente especulativa de la doctrina aristotélica del azar con el trasfondo religioso en cuyo interior va adquiriendo τύχη su densidad semántica y conceptual. Será a través de este *encuentro* entre la literatura y la filosofía como accederemos a la complejidad de un fenómeno profundamente unitario tanto en su origen como en su desarrollo: la condición incierta, precaria y frágil de la existencia humana, el límite cotidiano de nuestras fuerzas y de nuestras capacidades intelectuales para descifrar la totalidad de lo que nos acontece y lo que nos incumbe, la asunción de nuestra insignificancia como llamada al ejercicio cotidiano de la inteligencia práctica en un contexto abierto a la incidencia del suceso accidental no plenamente reconducible a la transparencia del conocimiento científico.

B.1. EL ENCUENTRO: ΤΥΓΧΑΝΩ Y LOS ORÍGENES DEL TÉRMINO EN HOMERO

La práctica totalidad de los estudios consagrados a τύχη como nombre común, personificación o divinidad coinciden en señalar la ausencia palmaria del término en los poemas homéricos¹⁵⁰. Τύχη no aparece en los más de veintisiete mil versos atribuidos a Homero. Este dato no pasó en absoluto inadvertido a los comentaristas más antiguos, en cuyos testimonios reside, sin duda, el desinterés de las investigaciones modernas por la epopeya arcaica a la hora de abordar los orígenes, la evolución y el significado del vocablo. En su *Descripción de Grecia*, Pausanias menciona la personificación de Τύχη como Oceánide en el himno homérico *A Démeter* (v. 420), insistiendo, sin embargo, en que Homero nada dice acerca de su extraordinario poder ni de su papel rector en todos lo ámbitos de la vida humana:

“Hay también en Faras un templo de Tique y una imagen antigua. El primero de los que conozco que hizo mención de Tique en sus versos fue Homero. Y lo hizo en su himno a Démeter enumerando a otras hijas de Océano, cómo estaban jugando con Core, hija de

¹⁵⁰ Desde los comentaristas antiguos hasta los estudios modernos dedicados a τύχη, la ausencia del término en Homero constituye el primer paso de toda investigación de los orígenes del sustantivo griego: Pausanias, *Descripción de Grecia*, IV, 30; Macrobio, *Saturnalias.*, V 16, 8; Allégre, *op. cit.*, 1ss; Busch, G., *Untersuchungen zum Wesen der ΤΥΧΗ in den Tragödien des Euripides*, *op. cit.* p. 9; Strohm, H. *Tyche*. *op. cit.*, p. 85; Villard, *op. cit.* p. 2; Zimmerman, A., *Tyche bei Platon*, Diss., Bonn, 1966, p. 13. Asimismo, los diccionarios y enciclopedias de la mitología griega y romana insisten en este hecho: Ruhl, en Roscher, W.H., *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie* V, col. 1309-1357, col. 1310; Herzog-Hauser, en: Wissowa (hrsg.) *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, VII, A, 2, 1943, s.v. Τύχη, col. 1643-1689, col. 1650.

Démeter, y a Tique como si fuera también ésta hija de Océano. Y éstos son sus versos: <<Nosotras todas juntas por el hermoso prado,/ Leucipe, Feno, Electra y Yante/ Melóbois, Tique y Ocíroo, la del rostro como una flor>>. Pero no dijo nada más de cómo ésta es la diosa más importante en los hechos humanos y tiene la mayor fuerza (ἡ θεὸς ἐστὶν αὕτη μεγίστη θεῶν ἐν τοῖς ἀνθρώποις πράγμασι καὶ ἰσχὺν παρέχεται), de la misma manera que en la *Ilíada* representó a Atenea y a Enio teniendo el liderazgo de los combatientes, a Ártemis terrible en el parto de las mujeres, a Afrodita cuidándose de los asuntos de las bodas. Pero él no dice ninguna otra cosa respecto a Tique.”¹⁵¹

Por su parte, Macrobio subraya en *Saturnalias* la ausencia del vocablo en los poemas homéricos:

“Fortunam Homerus nescire maluit et soli decreto, quam *μοῖραν* vocat, omnia regenda committit, adeo ut hoc vocabulum *τύχη* in nulla parte Homerici voluminis nominetur”¹⁵²

Partiendo de estas indicaciones, los estudios modernos coinciden en localizar las primeras apariciones del término en la *Teogonía* de Hesíodo¹⁵³ y en el himno homérico *A Démeter* comentado por Pausanias¹⁵⁴. Τύχη aparece personificada como Oceánide en los versos de Hesíodo o como compañera de juegos de Perséfone en el himno homérico¹⁵⁵. Ambas personificaciones aproximan la identidad de Τύχη a la figura de

¹⁵¹ *Descripción de Grecia* IV, 30, trad. de María Cruz Herrero, Gredos, Madrid, 1994.

¹⁵² Ambrosii Theodisii Macrobiani, *Saturnalia*, ed. crítica de Iacobus Willis, BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig, 1970, V 16, 8; [“Homero prefiere ignorar la fortuna: hace depender todo del solo destino, que llama *moîra*. De modo que la palabra *týche* no es nombrada en ningún lugar de la obra homérica”], trad. nuestra.

¹⁵³ *Teogonía*, v. 360. En: Hesíodo, *Obras y fragmentos*, trad., introd. y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz, Gredos, Madrid, 2000.

¹⁵⁴ „A Démeter“, v. 420. En: *Himnos Homéricos. La Batracomiomaquia*, traducción, introducción y notas de A. Bernabé Pajares, Madrid, Gredos, 1978.

¹⁵⁵ Además de compañera de juegos de Perséfone, Τύχη aparece incluida en el himno homérico dentro de un listado de nombres pertenecientes a las hijas de Océano que, como recuerda Bernabé, es más corto que el aparecido en la *Teogonía* de Hesíodo (Bernabé, op. cit., p. 80, n. 71).

una diosa de la fertilidad y la abundancia, campestre o marina, donadora, en cualquier caso, y providente en todos los ámbitos de la vida humana. Esta imagen de Τύχη ha sido especialmente tenida en cuenta por Allégre en su ya clásico *Étude sur la déesse grecque Tyche*¹⁵⁶, quien concentra sus intereses en la representación hesiódica de la divinidad. A su juicio, la localización de Τύχη en Hesíodo junto a Εὐδώρα (v.360) y Πλουτώ (v. 355) denotaría la naturaleza propicia de la deidad como diosa de la prosperidad y la abundancia. Asimismo, la cultura rural del momento en que el pastor beocio compone sus versos favorecería la interpretación de las fuerzas religiosas desde el interior del culto a las divinidades campestres: “Τύχε, du temps même d’Homère, dut avoir aussi son culte... et ses offrandes”¹⁵⁷. La interpretación de Allégre ha sido fuertemente criticada por autores como L. Ruhl, quien prefiere insistir en las dificultades de una correcta delimitación de la naturaleza de Τύχη y orienta su interpretación al empleo del verbo homérico τυγχάνω y a la consiguiente interpretación de la diosa como personificación de un *encuentro* tanto feliz como desgraciado¹⁵⁸. Ruhl insiste en el hecho de que la presencia de τύχη en la literatura posthomérica no ofrece muestras significativas de su unión ni con la Oceánide de Homero ni con la deidad campestre de Hesíodo, mientras que las resonancias del τυγχάνω homérico son inseparables de las distintas acepciones que admite el vocablo. En efecto, Τύχη no ha presentado nunca como rasgo esencial su condición de diosa marina: “Den deutlich ausgesprochenen Charakter einer Seegöttin hat T. niemals gehabt”¹⁵⁹. Incluso en la célebre *Olímpica XII*, dedicada por Píndaro a la diosa Τύχη, cuando el poeta atribuye a la divinidad el gobierno de los barcos en alta mar, lo hace en el sentido metafórico de identificar la vida de los mortales con una navegación, enfatizando el poder rector de la deidad sobre todos los asuntos humanos¹⁶⁰.

¹⁵⁶ Op. cit.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 8.

¹⁵⁸ En opinión de Ruhl, Τύχη sería „eine Personifikation, deren vielseitigen Bedeutung sich schwer in einer kurzen Charakteristik zusammenfassen lässt (...). Die Abteilung des Namens von τυγχάνω zuteil werden, zufällig auf etwas stossen ... begegnet keinen Schwierigkeiten“, en Roscher, W.H., *Ausführliches Lexicon des griechischen und römischen Mythologie*, op. cit. s.v Tyche, col. 1309-1357, col. 1309.

¹⁵⁹ *Ibíd.* col. 1310.

¹⁶⁰ “¡Yo te suplico, hija de Zeus Liberador, / protege a la poderosa Himera, salvadora Fortuna! / Pues tú en la mar gobiernas las rápidas/ naves, y en la tierra las súbitas guerras y las asambleas, que otorgan consejo- Las esperanzas del hombre, / por cierto, ruedan cual olas, muchas veces arriba, y otras abajo, / cortando ilusiones vacías”, *Olímpica XII*, 1-7. En: Píndaro, *Odas y fragmentos*, trad., introd. y notas de A. Ortega,

¿Qué es lo que tenemos entre manos? ¿Es Τύχη una diosa de la fertilidad y la abundancia o se trata, más bien, de la personificación de la inconstancia y la mutabilidad que caracterizan la existencia humana? ¿Debemos perseguir el sentido originario del término en el nivel nocional de la distribución de bienes, el reparto y la fecundidad, o debemos entender que existe una significación orientada desde el comienzo hacia la expresión de la casualidad, la coincidencia y el encuentro fortuito? No parece posible extraer de los estudios especializados conclusiones definitivas al respecto. No, desde luego, si nos limitamos a las apariciones fugaces del término en la *Teogonía* de Hesíodo y en el himno homérico *A Démeter*, tal y como pretenden no pocos especialistas. En cualquier caso, el debate entre la interpretación de Τύχη como diosa pródiga y Τύχη como divinidad propiciadora de encuentros favorables no debería acalorarnos, pues no parece demasiado difícil que la representante de los encuentros felices pudiera ser simultáneamente figurada como donadora de bienes, divinidad del océano o potencia generosa y fértil¹⁶¹. Lo que nos interesa por el momento es exponer los rasgos comunes que encontramos en los distintos análisis de los orígenes del vocablo griego. Como veremos enseguida, a excepción de Laurence Villard, tanto los estudios consagrados a la figura de Τύχη como las principales enciclopedias y diccionarios de la Antigüedad comparten las siguientes características: 1) la insistencia en la ausencia del vocablo en la *Ilíada* y en la *Odisea*; 2) la localización de sus primeras apariciones en *Teogonía* 360 y en himno homérico *A Démeter* 420 y 3) el desprecio de la *Ilíada* y la *Odisea* como fuentes de comprensión del significado del término. Quedémonos, por tanto, con la constatación de un notorio abandono de los poemas

Gredos, Madrid, 1984:(Λι□σσομαι, παῖ Ζηνὸς Ἐλευθερι□ου/ □Ιμέραν εὐρυσθενέ' ἀμφιπόλει, σω□τειρα Τύχα./ τι□ν γὰρ ἐν πόντῳ κυβερνῶνται θοαι/□ νᾶες, ἐν χέρσῳ τε λαιψηροί□ πόλεμοι / κἀγοραί□ βουλαφόροι. αἱ□ γε μὲν ἀνδρῶν/ πόλλ' ἄνω, τὰ δ' αὖ□ κάτω/ ψεύδη μεταμῶ□νια τάμνοισαι κυλι□νδοντ' ἐλπιδες.). Sobre la metafórica de la navegación aplicada a la vulnerabilidad y la incertidumbre de la existencia humana, véase el delicioso libro de Hans Blumenberg, *Naufragio con espectador: paradigma de una metáfora de la existencia*, trad. de Jorge Vigil, La Balsa de la Medusa, Visor, Madrid, 1995.

¹⁶¹ Así lo ha entendido Herter, H., „Περὶ Τύχης“, en: *Kleine Schriften*, Munich, 1975, pp. 76-90, esp. 77ss. Para la crítica a la interpretación y la genealogía ofrecidas por Allégre, además del trabajo mencionado de Ruhl, *vid.* Bouché-Lequerc, “Tychè ou la fortune”, en: *Revue de l'histoire des religions*, 23 (1891), pp. 273-307; Hild, J. A., en : Daremberg, Saglio y Pottier, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, II, 2, París, 1896, s.v. *Fortuna*, col. 1264-1268 y 1276. En todo caso, si bien el sentido positivo de la distribución de bienes aparece en ambas interpretaciones, la identificación de Τύχη con la divinidad de los encuentros admitiría, además, un perfil negativo como donadora de desgracias, lo cual haría más complicado asumir su condición de divinidad pródiga y generosa.

homéricos como instrumento de decodificación del sentido originario de τύχη y de las diversas figuras en que ésta se va metamorfoseando.

Ha sido mérito de Laurence Villard llamar la atención sobre el escaso interés de los especialistas en el análisis de los dos poemas épicos a la hora de abordar cualquier tipo de investigación sobre τύχη¹⁶². En su excelente y voluminoso estudio, Villard nos advierte del peligro de asumir acríticamente los testimonios de Macrobio y de Pausanias referidos con anterioridad y se pregunta por el sentido de la ausencia del vocablo en la *Ilíada* y en la *Odisea*¹⁶³. ¿Qué significa que Homero no emplee el sustantivo τύχη? En opinión de Villard, esta carencia puede ofrecernos algunas indicaciones fundamentales a la hora de abordar la dimensión genética del sentido del mismo. El desinterés de Pausanias y de Macrobio por los poemas homéricos y su insistencia en que el autor de los mismos desconoce el poder omnímodo de la fortuna son opiniones que, naturalmente, se enmarcan en una determinada época histórica y en el interior de una perspectiva teórica concreta. Una perspectiva global que, por lo demás, está muy alejada de la cosmovisión homérica arcaica. Pausanias, en concreto, pertenece a un período (II a.C.) en el que la fortuna se ha convertido ya en una figura de poder dentro de los modelos de interpretación racional de la realidad. Y ello en la línea de una evolución intelectual que ha conducido históricamente desde la mentalidad arcaica, donde el universo poblado de potencias divinas somete de modo inflexible y predeterminado al ser humano, hasta el humanismo ilustrado del siglo V a.C. y las escuelas helenísticas posteriores, donde el azar, como mero flujo incontrolable de la vida, se convierte en personaje principal de las vicisitudes mortales¹⁶⁴. El desinterés de Homero por el azar estaría siendo valorado, por tanto, desde el interior de una cosmovisión que no es la homérica y que está completamente alejada de los intereses y convicciones expresados en la épica. ¿Cómo iba Homero a conocer la fortuna en sentido ilustrado? El empleo de Τύχη como personificación del devenir y de una indeterminación objetiva del cosmos

¹⁶² Villard, op. cit., esp. cap 1, pp. 2-5. Huelga decir que nuestro estudio es deudor del espléndido trabajo de la investigadora francesa.

¹⁶³ En relación con la constatación de la carencia de τύχη en Homero, Villard comenta: “en commençant par cette constatation, ne manquons-nous pas à la tradition. Toutefois, si cette réalité, toute négative qu’elle soit, mérite d’être prise en compte pour l’étude de la notion, les conséquences qui en découlent pour la compréhension du terme sont peut-être plus importantes encore”, op. cit., p. 2.

¹⁶⁴ Menandro, fr. 94: “τὸ τῆς τύχης γὰρ ῥεῦμα μεταπιπτεῖ ταχὺ”.

es, por supuesto, completamente extraño a la mentalidad arcaica expresada en los poemas del supuesto aedo itinerante. Ello no significa, sin embargo, que su sentido original no encuentre en la épica un *referente absolutamente imprescindible*, esto es, un horizonte genético cuya influencia en la configuración del pensamiento del azar en sentido estricto resulta indispensable tanto desde un punto de vista semántico como especulativo. Por ello, parece pertinente seguir las indicaciones de Villard y recurrir a los dos grandes poemas homéricos en busca de las raíces de τύχη para extraer de ellas la que será la unidad de sentido constante que acompañará todo intento de comprensión del fenómeno de lo fortuito, a saber: la idea del encuentro en todas sus formas y, en concreto, del *encuentro exterior significativo parcialmente inescrutable*¹⁶⁵.

Sobre del origen y la etimología del sustantivo griego τύχη parece no haber discrepancias entre los especialistas. Desde un punto de vista morfológico, el sustantivo presenta un radical tuk-* con vocalismo de grado cero y con sufijo en la vocal temática ô que hace relativamente sencilla su derivación del verbo griego τυγχάνω¹⁶⁶. Partiendo del infinitivo de aoristo de τυγχάνω -τυχεῖν- emerge la forma sustantivada τύχη, que, como afirma Chantraine, es el derivado más importante del verbo τυγχάνω¹⁶⁷. Este dato nos resulta particularmente importante si tenemos en cuenta las consideraciones que hemos realizado anteriormente al hilo de los comentarios de Pausanias y Macrobio. Si bien es cierto que en Homero no encontramos el sustantivo τύχη como tal, la frecuente presencia de τυγχάνω a lo largo de la *Ilíada* y la *Odisea* ha de configurarse, sin embargo, como referente fundamental en la investigación que nos ocupa¹⁶⁸. Por lo demás, la conexión entre τύχη y τυγχάνω no sólo ha sido

¹⁶⁵El significado que atribuimos actualmente a la noción de evento fortuito hunde sus raíces en la experiencia conflictiva de un encuentro inesperado e indescifrable con el mundo inmediato, esto es, un suceso que propicia o frustra nuestras expectativas ocultando por completo las fuentes de su acaecer.

¹⁶⁶ Tan sólo V. Pisani parece no admitir la relación entre tyche y tynchano, "Mytho-etymologica", en : *Rev. des Et. Indo-Européennes*, 1 (1938), pp. 220-258, p. 245, n.1.

¹⁶⁷ Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots*, (en adelante DELG), II vols., Klincksieck, París, 1984, s.v. τυγχάνω; Boisacq, E., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Winter, Heidelberg-Paris, 3ème ed., 1938, s.v. τυγχάνω; Curtius G., *Grundzüge der griechischen Etymologie*, Teubner, Leipzig, 5ª ed. 1858, s.v. τυγχάνω; Frisk, H., *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Winter, Heidelberg, II, 1970, s.v. τυγχάνω. Véase también Liddle-Scott-Jones-Mckenzie, *A Greek-English Lexicon*, Oxford Clarendon Press, 9ªed., 1990, s.v. τύχη y τυγχάνω

¹⁶⁸ Dado que carecemos de una presencia del término en los poemas épicos, hemos de insistir en la importancia de acudir a la familia de una palabra para captar la complejidad de su sentido. Τύχη, como veremos, emerge y se configura a partir los verbos τυγχάνω y τεύχω.

evidenciada por la investigación reciente. En su comentario a la *Iliada* de Homero y al hilo de la expresión *τύχε πολλά* en XI, 684, Eustacio habla tanto de la presencia de *τυγχάνω* en Homero como de la notoria ausencia de *τύχη*:

Καὶ σημειοῦνται οἱ παλαιοί, ὅτι τὸ μὲν ῥῆμα τοῦ τυχεῖν οἶδεν Ὅμηρος, τύχην δὲ οὐκέτι, τὸ ἐκ τοῦ τοιούτου ῥήματος ὄνομα, ὥσπερ καὶ τὸ λέγειν εἰδὼς λόγον, φασίν, οὐκ οἶδεν.¹⁶⁹,

El comentarista vincula con decisión ambas expresiones, haciendo derivar *τύχη* del verbo *τυγχάνω* y denotando con ello su pertenencia a una misma familia semántica. Por tanto, podemos remitir el sentido inicial del sustantivo a dicho verbo. A su vez, encontramos una íntima vinculación entre ambos y un verbo en principio semánticamente ajeno: *τεύχω*. Esta conexión articula un fondo de sentido fundamental para la configuración semántica de *τύχη* y aparece sugerida ya en el maravilloso *Compendio de Teología Griega* de Lucius Annaeus Cornutus (*Cornuti Theologiae Graecae compendium*) en el siglo II d.C.¹⁷⁰. En su repaso de las personalidades mitológicas de la religión griega, Cornutus incluye la figura de *Τύχη* como divinidad en compañía de todas aquellas deidades que representan en general la fatalidad, el destino o la suerte¹⁷¹. Mientras que Eustacio vincula *τύχη* con *τυγχάνω*, Cornutus hace derivar el sustantivo del verbo *τεύχω* –fabricar, producir, hacer– hablando en los siguientes términos:

¹⁶⁹ EUSTATHE=M. VAN DER VALK, *Eustatii Commentarii ad Homero Iliadem pertinentes*, La Haya, I-III, 1971-1979. Eustacio comenta ad XI, 684., vol III, p. 302: “Los antiguos señalan que Homero conoce el verbo *τυγχάνω*, pero no *τύχη*, sustantivo derivado de tal verbo, lo mismo que, conociendo *λέγειν*, dicen, no conoce *λόγος*”, trad. nuestra.

¹⁷⁰ Cornutus=Ch. Lang, *Cornuti Theologiae Graecae compendium*, Leipzig, 1881. Eustacio fue patriarca de Constantinopla en el siglo XII d.C.

¹⁷¹ Cornutus menciona las siguientes: *Μοῖρα*, (12.11), *Αἰσά* (12.14), *Εὐμαρμένη* (12.17), *Ἀνάγκη* (13.1), las personificaciones de *Μοῖρα* en las figuras de *Κλωθώ* (13.5), *Λάχεσις* (13.8) y *Ἀτροπος* (13.9), *Ἀδράστεια* (13.12), *Νέμεσις* (13.17) y, finalmente, *Τύχη* (13.18).

Τύχη δὲ ἀπὸ τοῦ τεύχειν ἡμῖν τὰς περιστάσεις καὶ τῶν συμπιπτόντων τοῖς ἀνθρώποις δημιουργὸς εἶναι.¹⁷²

La relación entre ambos verbos y su localización en el origen del sustantivo τύχη han sido puestas de manifiesto por diversos especialistas. Chantraine afirma que “le lien étymologique avec τεύχω <<faire, fabriquer>> est universellement admis”¹⁷³, si bien, en su análisis de la voz τεύχω muestra un tono más comedido: ““Il semble plausible que τεύχω sois apparenté à τυγχάνω”¹⁷⁴. Frisk, por su parte, no alberga ninguna duda: “Neben τεύχω, τεῦξαι, “verfertigen” steht das Nasalpräsens τυγχάνω mit τυχεῖν in der etw. konkreteren und somit ursprünglicheren Bed. „das Ziel, den Zweck erreichen, (zufällig) begegnen”; an der ursprünglichen Zusammengehörigkeit ist kaum zu zweifeln”¹⁷⁵. Esta proximidad entre ambos verbos resultará crucial a la hora de valorar la familia semántica de la que deriva el sustantivo τύχη. Asimismo, desde el punto de vista de los valores que irá adquiriendo progresivamente el vocablo, la relación entre τύχη como acontecimiento inescrutable o irrupción de lo trascendente y el significado de τεύχω como fabricar, realizar o hacer, será absolutamente determinante. Nos centraremos de momento en el análisis semántico del verbo τυγχάνω para, una vez alcanzadas las conclusiones principales, proceder al examen de τεύχω.

Los significados comúnmente atribuidos al verbo son numerosos (Frisk y Chantraine ofrecen siete, respectivamente), pero coinciden básicamente a la hora de subrayar la

¹⁷² Op. cit. 13, 18: “La fortuna se llama así por disponer para nosotros las circunstancias y por ser creadora de las desgracias para los seres humanos”, trad. nuestra

¹⁷³ Chantraine, op. cit., s.v. τυγχάνω; cf. Frisk, op. cit., s.v. τυγχάνω; Curtius, op. cit., vol. I, p. 49 y 187; Liddle-Scott-Jones, op. cit., s.v. τυγχάνω. Únicamente Boisacq descarta la vinculación entre ambos verbos: “le rapport souvent invoqué avec teucho “fabriquer” (i.e. *dheug-) et son group, et que la sémantique ne favorise pas, est à écarter”, op. cit. s.v. τυγχάνω. En la línea de este rechazo por motivos semánticos, llama la atención la lectura de Strohm, según el cual sólo “mit Erstaunen” puede ser contemplada la hipótesis de una derivación de τύχη a partir de ambos verbos, op. cit., p 85.

¹⁷⁴ Chantraine, op. cit. s.v. τεύχω.

¹⁷⁵ Frisk, op. cit., s.v. τεύχω. El análisis lingüístico de la morfología del sustantivo excede nuestras competencias. Para ello, remitimos a las páginas de Villard, op. cit., pp. 5-20, que realiza un recorrido por las conexiones morfológicas entre τυγχάνω, τεύχω y τιτύσκομαι, con abundante material bibliográfico. Asimismo, remitimos al estudio de Gerda Busch citado con anterioridad.

idea de la coincidencia, el encuentro, la obtención o el hallazgo como fondo de significación primordial de τυγχάνω. Frisk destaca los siguientes: “das Ziel, den Zweck erreichen, treffen, antreffen, zufällig begegnen“, intr. „sich treffen, zufällig zuteil werden, sich zufällig ereignen“¹⁷⁶. Chantraine habla de „atteindre, toucher, recontrer“ généralement avec un complément au génitif; intransitif <<reussir [opposé a σφάλλειν], se trouver, se produire par hasard, se recontrer>> souvent avec un participe¹⁷⁷. Curtius admite „treffen“ y „es trifft sich“¹⁷⁸ mientras que Boisaq insiste en las ideas de „atteindre, recontrer par hasard; reussir; obtenir; intr. “se trouver par hasard”¹⁷⁹. Por último, LSJ da para τυγχάνω los siguientes significados: “happen to be at a place”; “of events, and things generally, happen to one, befall one, come to one’s lot”; “as (when, where, etc.) it (he, she, etc.) happened (may happen), i.e., anyhow, at any time, place, etc”; “joined with the part of another verb to express a coincidence”; “gains one’s end or purpose, succeed”; “hit upon, light upon: meet, fall in with persons”; “light on a thing; “attain, obtain”¹⁸⁰.

Observamos que existe un aire de familia en todas estas propuestas. Éste parece articulado en torno a tres grupos de ideas:

- 1) conseguir un objetivo u obtener un fin bien intencionadamente, bien por casualidad; atinar; acertar
- 2) suceder; ser el caso; acontecer; darse por azar
- 3) suceder algo a alguien; tocar algo a alguien; encontrarse en una determinada situación

Obtención, éxito, tino, coincidencia, evento significativo. Tal es nuestro interés cardinal: partiendo de estos rasgos de significación, comprender el modo en que la matriz semántica del vocablo τύχη contribuye a la configuración filosófica de los

¹⁷⁶ op. cit. s.v. τυγχάνω.

¹⁷⁷ op. cit. s.v. τυγχάνω.

¹⁷⁸ op. cit. pp. 49 y 187.

¹⁷⁹ op. cit. s.v. τυγχάνω.

¹⁸⁰ op. cit. s.v. τυγχάνω.

conceptos de azar, suerte y casualidad. Sin duda, la idea global del encuentro en todas sus formas enriquece la perspectiva del análisis filosófico posterior acerca dichas nociones. Por ello, acudiremos seguidamente al significado del verbo *τύγχάνω* en los poemas homéricos, a fin de extraer un primer horizonte de sentido.

Si nos atenemos a los poemas homéricos, observaremos ciertos rasgos esenciales que caracterizan el empleo de *τύγχάνω* en una fase temprana del pensamiento arcaico. El sentido fundamental del verbo en Homero es el de alcanzar, lograr, conseguir, obtener, encontrar, dar con¹⁸¹. Como ha destacado acertadamente la profesora Conti, los distintos diccionarios y *lexica* parecen ofrecer una distinción más precisa en el interior de este significado principal. El matiz conduce a dos posturas enfrentadas. Por un lado, autores como La Roche¹⁸², Trümpy¹⁸³, De Boel¹⁸⁴ o Chantraine¹⁸⁵ definen *τύγχάνω* como “acierto o encuentro *exitoso* de un arma con su objetivo”, insistiendo, además, en su oposición a los verbos *ἀμαρτάνω* o *ᾠφμαρτάνω*, que designan el encuentro fallido o el error en la obtención del fin pretendido. Por otro lado, autores como Ebeling¹⁸⁶, Bechert¹⁸⁷ y el *Lexicon* Liddle-Scott-Jones-Mckenzie¹⁸⁸ asumen un sentido más amplio para los usos de *τύγχάνω*, donde el encuentro no es ya calificado de exitoso o fallido, siendo subrayada su condición de mero contacto -neutro -entre dos instancias que por lo general se identifican con una acción bélica (lanzar un arma) y con el resultado intencionado o no de la misma¹⁸⁹. Si acudimos a los versos homéricos, observamos que

¹⁸¹ „Antreffen mit Zufall oder mit Erfolg“ Trümpy, H, *Kriegerische Fachausdrücke im griechischen Epos. Untersuchungen zum Wortschatze Homero*, (Diss. Basilea 1945), Basilea, 1950, p. 117.

¹⁸² La Roche, J., *Homerische Studien*, Wien, 1861, p. 158.

¹⁸³ Trümpy, op. cit., p. 117.

¹⁸⁴ De Boel, G., *Goal accusative and object accusative in Homer. A contribution to the theory of transivity*, Brüssel, 1988, p. 132.

¹⁸⁵ Chantraine, DELG, op. cit, s.v. *τύγχάνω*.

¹⁸⁶ Ebeling, H., *Lexicon Homericum*, edidit Henricus, E., I-II, Leipzig, 1885 (Nachdr. Hildesheim, 1963), s.v. *τύγχάνω*.

¹⁸⁷ Bechert, J., *Die Diathesen von ἰδεῖν und ὀράω bei Homer*, München, 1964, p. 36

¹⁸⁸ LSJ, op. cit., s.v. *τύγχάνω*.

¹⁸⁹ Conti, L. “Zur Bedeutung von *τύγχάνω* und *ἀμαρτάνω* bei Homer”, en: *Glotta* LXXXV. Band 1-2. Heft (1999), pp. 50-62. Según Conti, ninguno de los dos sentidos cubre con exactitud la complejidad del verbo homérico: “Keine dieser Bedeutungen kann aber für den kriegerischen Kontext als hinreichend akzeptiert werden: Die eine erklärt nicht alle Beispiele, die andere ist ungenau”, p. 50. Seguiremos en

la idea principal del encuentro viene expresada de diversos modos. En la *Ilíada*, la práctica totalidad de los mismos se restringe de manera estricta al vocabulario bélico y describe situaciones y acontecimientos desarrollados en el campo de batalla. De hecho, las tres cuartas partes de los empleos de *τυγχάνω* en la *Ilíada* y la quinta parte de los empleos en la *Odisea* evocan el golpe de un arma que alcanza una parte determinada de un cuerpo o de la armadura¹⁹⁰. En el caso de la *Ilíada*, estos ejemplos no especifican una localización precisa del lugar del impacto. Veamos algunos ejemplos:

Dentro de la *Ilíada* encontramos episodios recurrentes que narran la contienda y la muerte de diferentes héroes en el campo de batalla, como el pasaje en que Menealo y Antíloco acaban, respectivamente, con las vidas de Pilémenes y Midón:

“Entonces hicieron presa en Pilémenes, émulo de Ares,
jefe de los paflagonios, mágnánimos escuderos.
El Atrida Menelao, glorioso por su lanza, le envasó
la pica cuando estaba quieto, alcanzándolo (*τυχῆσας*) en la clavícula.
Y Antíloco acertó (*βάλλε*) a Midón, auriga y escudero,
el valeroso Atimníada, que giraba los solípedos caballos,
alcanzándolo (*τυχών*) en pleno codo con un guijarro”¹⁹¹

nuestro análisis las conclusiones de Conti, intentando insistir en el sentido de fondo de las diferentes ocurrencias de *τυγχάνω* en los poemas homéricos a través de sus diversas construcciones.

¹⁹⁰ Villard recuerda que las tres cuartas partes de las apariciones de *τυγχάνω* en los poemas homéricos son formas de aoristo (21 de 24 en la *Ilíada*; 7 de 11 en *Od.*), dato que favorece la intensificación de la idea fundamental del encuentro puntual en el espacio y en el tiempo como unidad de sentido de la familia lexical del verbo (op. cit., p. 19, n.77). Un encuentro que, como veremos, irá abandonado paulatinamente sus matices espacio-temporales y ganando connotaciones cada vez más abstractas. Asimismo, Chantraine ya nos informa de que el verbo se emplea “généralment à l’aoriste” (DELG, op. cit. s.v. *τυγχάνω*). Por su parte, desde una perspectiva más filosófica, Carlo Diano insistirá en la influencia de este rasgo en *τυγχάνω* a la hora de comprender la riqueza y complejidad del sustantivo *τύχη*. En efecto, la palabra *τύχη* “es aorística, designa el hecho en su momentáneo acaecer y el verbo que le corresponde siempre se conjuga en aoristo”, *Forma y Evento*, op. cit., p. 53. En efecto, “alcanzar” y “obtener” indican acciones puntuales, de ahí el uso del tema de aoristo.

¹⁹¹ *Il.* V, 576-82, trad. de E. Crespo, Gredos, Madrid, 1991 (emplearemos la traducción del profesor Crespo siempre que no sea indicado lo contrario): “Ενθα Πυλαιμένεα ἐλέτην ἀτάλαντον Ἀρηϊ / ἄρχον Παφλαγόνων μεγαθύμων ἀσπιστάων. / τὸν μὲν ἄρ’ Ἀτρεΐδης δουρικλειτὸς Μενέλαος / ἐσταότ’ ἐγχεῖ νύξε κατὰ κληΐδα τυχήσας· Ἀντιλόχος δὲ Μύδωνα βάλλ’ ἡμιόχον θεράποντα / ἐσθλὸν Ἀτυμνιάδην· ὃ δ’ ὑπέστρεφε μωνοχας ἱππους· / χερμαδιῷ ἀγκῶνα τυχῶν μέσον.”.

Licaón lanzando su flecha contra Diomedes y alcanzándolo con tino (τυχών) en el hombro derecho¹⁹²; Diomedes acertando(τυχών) al broncíneo Ares en el extremo más bajo del hjar, provocando “un alarido como el que profieren nueve mil o diez mil hombres”¹⁹³; Héctor, que expresa a Ayante Telamonio sus más claras intenciones de disparar la pica, “para ver si te alcanzo” (αι□ κε τύχωμι)¹⁹⁴; Polipetes acertando (τυχήσας) a Hipómaco con la lanza; Sarpedón atinando (τυχήσας) a su vez a Alcmaón, hijo de Téstor¹⁹⁵; Idomeneo acertando con tino (τυχών) en el vientre de Otrioneo¹⁹⁶ ... Los ejemplos se multiplican¹⁹⁷.

En todos estos casos observamos que el sentido predominante de τυγχάνω en Homero, particularmente en la *Ilíada*¹⁹⁸, se configura en el contexto bélico y en el empleo de las armas¹⁹⁹ como expresión del contacto resultante de un embate. Sin embargo, partiendo

¹⁹² *Il.* V, 95-99: “Τὸν δ’ ὡς οὐ□ν ἐνόησε Λυκάονος ἀγλαὸς υἱός/ θύνοντ’ α□μ πεδι□ον πρὸ ε□θεν κλονέοντα φάλαγγας/, αἱ□ψ’ ἐπι□ Τυδει□δη ἐτιτα□νετο καμπύλα τόξα/, καὶ□ βάλ’ ἐπαι□σσαντα τυχω□ν κατὰ δεξιὸν ὦμον/ θω□ρηκος γύαλον.”: “Cuando lo vió el ilustre hijo de Licaón enardecido/ por la llanura y atropellando por delante a los batallones, / al instante tensó contra el Tidida el tortuoso arco/ y le acertó en pleno avance, atinando en el hombro derecho,/ en la cavidad de la coraza”.

¹⁹³ *Il.*, V, 855-861: “δεύτερος αὔθ’ ὠρμάτο βοὴν ἀγαθὸς Διομήδης/ ἔγχει χαλκείῳ: ἐπέρισε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη/ νείατον ἐς κενεῶνα ὅθι ζωννύσκετο μίτρῃ: τῇ ρά μιν οὔτα τυχών, διὰ δὲ χροά καλὸν ἔδαψεν, ἐκ δὲ δόρυ σπάσεν αὐτίς: ὁ δ’ ἔβραχε χάλκεος ἄρης ὅσσόν τ’ ἐννεάχιλοι ἐπίαχον ἢ δεκάχιλοι ἄνδρες ἐν πολέμῳ ἔριδα ξυνάγοντες ἄρης”. (“El segundo se lanzó Diomedes, valeroso en el grito de guerra,/ con la broncínea pica. Imprimióle ahínco Palas Atenea/ hacia el extremo más bajo del ijar, donde se ceñía la ventrera,/ y allí lo alcanzó e hirió. Desgarró su bella piel/ y luego arrancó la lanza; y bramó el broncíneo Ares/ con un alarido como el que profieren nueve mil o diez mil/ hombres en el combate, cuando traban marcial disputa”).

¹⁹⁴ *Il.* VII, 243: “ἀλλ’ οὐ γάρ σ’ ἐθέλω βαλέειν τοιοῦτον ἔοντα / λάθρη ὀπιπεύσας, ἀλλ’ ἀμφαδόν, αἱ κε τυχωμι.”: (“Pero a ti, siendo cual eres, no quiero dispararte espiándote/ a escondidas, sino a las claras, para ver si te alcanzo”).

¹⁹⁵ *Il.* XII, 392-395: “Σαρπήδοντι δ’ ἄχος γένετο Γλαύκου ἀπιόντος αὐτι□κ’ ἐπει□ τ’ ἐνόησεν: ο□μως δ’ οὐ λήθετο χάρμης, ἀλλ’ ο□ γε Θεστορι□δην Ἀλκμάονα δουρι□ τυχήσας νύξ”. (“Sarpedón se llenó de aflicción ante la retirada de Glauco/ en cuanto lo advirtió; pero no se olvidó de la lid/ y al Testórida Alcmaón atinó con la lanza y se la hundió”).

¹⁹⁶ *Il.* XIII, 370-371: “Ἰδομενεὺς δ’ αὐτοῖο τιτύσκετο δουρι□ φαεινῶ/, καὶ□ βάλεν υ□ψι βιβάντα τυχω□ν.”: “Idomeneo le apuntó con la reluciente lanza y le acertó con tino”.

¹⁹⁷ Cf. *Il.* V, 279; 287; VII, 243; XII, 189; XIII, 371; 397; XVI, 609; 623; XXIII, 726.

¹⁹⁸ En efecto, el uso de τυγχάνω en la *Odisea* para expresar el encuentro entre un arma y un objetivo se reduce considerablemente: vid. *Odisea* XIX, 452; XXIII, 6.

¹⁹⁹ Sobre el tipo de armas empleadas en la batalla, Lewy, H., “Einiges über Τύχη”, en: *Jahrbücher für klassische Philologie* 145 (1892), pp. 761-767; Trümpy, *op. cit.* y Conti, *op. cit.*. Sobre las diferentes

del sentido inicial del contacto o del encuentro entre el objeto arrojado y el destino (deseado o no) del mismo, observamos cómo el ámbito de aplicación de τυγχάνω se extiende igualmente hacia contextos no estrictamente bélicos como el de la caza²⁰⁰ o el concurso²⁰¹. Escenarios que describen, por ejemplo, las armas de los combatientes, el arco “bien pulido de buco de cabra montés” de Pándaro, “al que él mismo una vez había atinado (τυχήσας) bajo el torso cuando brincaba desde una roca. Tras acecharlo en emboscada/ le acertó en el pecho, y el animal cayó de lomos en la roca”²⁰²; o bien imágenes de caza empleadas por el poeta para enfatizar la intensidad de la narración bélica: “Antíloco arremetió contra él, cual perro que sobre un cervato/ herido se precipita, cuando al saltar fuera de la camada/ el cazador le atina con su disparo (ἐτύχησε βαλὼν) y le dobla los miembros”²⁰³.

A estas escenas de caza hemos de añadir el empleo de τυγχάνω en el contexto lúdico de los juegos funerarios por la muerte de Patroclo. Aquiles organiza un concurso de tiro con arco. Ordena hincar sobre la arena un alto mastil. Alrededor de éste, una paloma será atada por una de sus patas con una cuerda muy fina. Los premios en juego son “diez hachas de doble filo y otras diez de filo sencillo”:

“El que acierte a la tímida paloma (ὅς μὲν κε βάλη τρήρωνα πέλειαν)

recoja todas las hachas dobles y lléveselas a casa.

y el que atine a la cuerda (ὅς δέ κε μῆριϑοιο τύχη) y falle al ave, llévese

construcciones verbales que designan el contacto en corta y en larga distancia, ver Conti, op. cit., p. 51 y n. 7.

²⁰⁰ *Ilíada*, IV, 106; XV, 581; XIX, 452.

²⁰¹ *Ilíada*, XXIII, 857: concurso con arco; *Odisea* XXI, 73, 91, 106, 135, 268, 425; XXII, 5-7; XXIII, 6.

²⁰² *Il.* IV, 105-108: “αὐτιϑκ’ ἐσύλα τόξον ἐϋξοον ἱξάλου αἰγὸς ἀγριϑου, οϑν ῥά ποτ’ αὐτὸς ὑπὸ στέρνοιο **τυχήσας**/ πέτρης ἐκβαιϑνοντα δεδεγμένος ἐν προδοκῆσι/ βεβλήκει πρὸς στῆθος: ὃ δ’ υϑπιος ἔμπεσε πέτρῃ”.: “Al punto se despojó del bien pulido arco de buco de cabra/ montés, al que él mismo una vez había atinado bajo el torso/ cuando brincaba desde una roca. Tras acecharlo en emboscada,/ le acertó en el pecho, y el animal cayó de lomos en la roca”.

²⁰³ *Il.* XV, 579-581: “Ἀντιϑλοχος δ’ ἐπόρουσε κύων ωϑς, οϑς τ’ ἐπιϑ νεβρῶ/ βλημένω αἰϑξῇ, τόν τ’ ἐξ εὐνῆφι θορόντα/ θηρητῆρ **ἐτύχησε βαλὼν**, ὑπέλυσσε δὲ γυῖα”.; cf. *Od.* XIX, 452.

por tener menos puntería, las hachas de filo sencillo”²⁰⁴

Asimismo, encontramos en la *Odisea* el certamen propuesto por Penélope a los pretendientes. Quien consiga curvar el arco de Ulises y traspasar las doce señales, obtendrá la ansiada compañía de la reina de Ítaca. Sabemos cómo termina la historia. Nadie sino el extranjero será capaz de semejante hazaña y ninguno de los huéspedes, atónitos, acertará a comprender qué es lo que en verdad está sucediendo cuando Telémaco se aposta armado y fiero junto al supuesto mendigo, que enuncia estas palabras:

“Este juego está ya de una vez terminado y ahora
otro blanco me voy a poner al que nunca hombre alguno
disparó por si puedo alcanzarlo (αι□ κε τύχωμι) y me da gloria Apolo”²⁰⁵

Observamos que, en un primer acercamiento al sentido de τυγχάνω en Homero, el significado fundamental del verbo se define por su circunscripción a un contexto bélico, cinegético o lúdico, en cuyo interior la imagen de la caza y la batalla se distinguen únicamente por las consecuencias implicadas en el desarrollo de la acción. En efecto, el contexto bélico designa el contacto mortal o simplemente hiriente de un arma con su objetivo²⁰⁶, mientras que el contexto atlético o la caza disponen como objetivos la obtención de regalos, premios o piezas de cetrería²⁰⁷. No obstante, en ambos casos, la función de τυγχάνω consiste en canalizar la idea del *encuentro efectivo entre una acción determinada y un estado de cosas*. Por último, este encuentro puede indicar la obtención de un objetivo premeditado –éxito– o el impacto con un objetivo no

²⁰⁴ Il. XXIII, 855-858: “ὅς μὲν κε βάλη τρήρωνα πέλειαν,/ πάντας ἀειράμενος πελέκεας
οι□κον δὲ φερέσθω:/ ὅς δέ κε μηρι□νθοιο **τύχη** ὀρνιθος ἀμαρτω□ν,/ η□σσων γὰρ δὴ
κεῖνος, ὃ δ’ οἴσεται ἡμιπέλεκκα”.

²⁰⁵ *Odisea* XXII, 5-7: “οὐ□τος μὲν δὴ ἀεθλος ἀάατος ἐκτετέλεσται:/ νῦν αυ□τε σκοπὸν
ἄλλον, ὃν οὐ πω□ τις βάλεν ἀνὴρ,/ εἰσομαι, αἶ κε τύχωμι, πόρῃ δέ μοι ευ□χος
Ἀπόλλων”.

²⁰⁶ Il. V, 98; 279; 287; 576-583; 858; VII, 243; XII, 189; 394; XIII, 371; 397; XVI, 609; 623; XXIII, 726;
Od. XIX, 452.

²⁰⁷ Il. IV, 106; IX, 106; XV, 581; XXIII, 857; *Od.* XXI, 73, 91, 106, 135, 268; XXI, 425; XXII, 5-7;
XXIII.

premeditado. Resulta de extraordinaria importancia atender a estas primeras notas distintivas: τυγχάνω no es, en efecto, un verbo que exprese un proceso intencional (arrojar, lanzar, apuntar) ni el desarrollo de una acción (yo lanzo, yo arrojo, yo apunto con mi arco). Τυγχάνω remite siempre al contexto *resultante* de una acción intencional: habiendo disparado mi arco, alcanzo mi objetivo, alcanzo un objetivo no buscado o yerro. Ese resultado puede ser el objetivo que opera como causa final de la puesta en marcha de dicha acción o una derivación completamente accidental que incide en la trayectoria teleológica inaugurada por el agente²⁰⁸.

Τυγχάνω suele ir acompañado de otro verbo de acción en construcciones participiales (βάλλω, νύσσω, οὐτάζω), pero en ocasiones aparece solo y dotado de pleno sentido sin necesidad de verbos de apoyo²⁰⁹. Estas diversas localizaciones del verbo favorecen

²⁰⁸ De hecho, no creemos que este último aspecto sea definitorio del significado de τυγχάνω, a saber: el de conseguir o no el fin que desencadena un proceso como su causa final (Conti y Villard insisten en este particular). Por lo demás, tampoco lo será en el caso de τύχη en Aristóteles: la clave del evento fortuito está en el marco de referencia teleológico, es decir, en la emergencia de un encuentro que se produce en un contexto de significación práctica. Para que exista dicho contexto es indispensable contar con la presencia de voluntad, objetivos y fines implicados en una trayectoria intencional o curso de acción racional. Esta trayectoria es la condición necesaria del evento fortuito –a la cual Aristóteles se referirá indicando que algunos acontecimientos excepcionales e infrecuentes se produce también en el ámbito de los fines (ἐνεκα τοῦ), pues no es posible τύχη alguna entre las cosas ni entre los animales-. Sin embargo, en sí mismo, τυγχάνω carece de implicación intencional: se alcanza un resultado habiéndolo buscado o no, subrayando no ya el carácter teleológico o fortuito del contacto, sino su condición misma de encuentro ineluctable y puntual entre un arma o proyectil y una parcela del mundo exterior. Dado que la mayor parte de las veces el punto de vista considerado en la narración homérica es el del agente, el verbo adquiere con frecuencia el sentido de “tener éxito”, “atinar”, “dar en el blanco” (Trümpy, op. cit., 17). Esta tendencia se relaja considerablemente en la literatura posthomérica, abriendo el camino para la expresión del encuentro tanto propicio como adverso.

²⁰⁹ Conti ha examinado minuciosamente las construcciones en las que τυγχάνω viene asociado a verbos de acción, mostrando cómo en estos casos se puede producir una relación antinómica entre τυγχάνω y ἀμαρτάνω, acertar y errar. Esta interpretación viene favorecida por ejemplos como el que ya tuvimos ocasión de ver en *Ilíada* V, 287, donde Diomedes exclama dirigiéndose a Pándaro: ἡμβροτες οὐδ’ ἐτυχες. De hecho, tal y como indican Chantraine, DELG, op. cit., (s.v.) y principalmente Trümpy (op. cit., p. 117), τυγχάνω parece definir con frecuencia su significado por oposición a ἀμαρτάνω, en relación al cual el primero aparece tradicionalmente como “Gegensatzterminus” a la idea de “das Ziel verfehlen” (Vos, H., *Lexicon des frühgriechischen Epos*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1955, s.v., ἀμαρτάνω). Ahora bien, Conti demuestra que la existencia de este tipo de ejemplos no implica ni que ambos verbos sean siempre opciones contrapuestas, ni que τυγχάνω configure su sentido *exclusivamente* por oposición a ἀμαρτάνω. Existen, en efecto, casos en que ἀμαρτάνω está ausente y τυγχάνω indica, sin embargo, errar el objetivo, atinar en un blanco distinto del deseado o en el mismo con consecuencias inesperadas: (*Il.* V, 287; XXIII, 855-858; *Od.* XXI, 425). De este modo, el estudio de las diferentes construcciones con τυγχάνω en Homero permiten a Conti extraer las siguientes conclusiones: a) al contrario que verbos como βάλλω, νύσσω y οὐτάζω, τυγχάνω expresa el contacto en la batalla sin determinar ni el tipo de enfrentamiento ni el arma empleada; b) en relación con la expresión del resultado positivo o negativo de una acción intencional, τυγχάνω puede indicar tanto la obtención del objetivo, como el contacto con un objetivo no deseado; c) por último, en construcciones del tipo verbo conjugado + participio -βάλλε τυχήσας-, τυγχάνω expresa el éxito como resultado de un

pequeñas divergencias semánticas. Pero lo que verdaderamente nos interesa de ellas no es tanto el aspecto lingüístico como el carácter resultativo del término. En relación a ello, Villard arguye que las construcciones con βάλλω no desvelan una naturaleza necesariamente tautológica de τυγχάνω (pues, en efecto, lanzar, arremeter, atacar y atinar son cosas completamente distintas) sino, más bien, su carácter resultativo: el sentido del acierto se deriva de la prioridad de la acción de lanzar un proyectil, la cual, sin embargo, no implica necesariamente y en todo caso la consecución del objetivo²¹⁰. Como tal resultativo, τυγχάνω traduce un encuentro que emerge como consecuencia de una acción, un contacto en principio *espacial* entre un arma y la armadura o el cuerpo que recibe su impacto, entre un arma y un objetivo en un contexto lúdico y competitivo, o entre un arma y una presa en contexto cinegético. τυγχάνω es, por tanto, el verbo por excelencia del acontecimiento y del marco de significación generado por el acontecimiento, donde acontecimiento o evento designan el contacto puntual, fugaz y no siempre determinado entre un curso de acción intencional y un estado de cosas. Una coincidencia cuya densidad ontológica, en cuanto suceso, se reduce a la posibilidad de su captación retrospectiva en la formulación narrativa²¹¹.

La índole puntual del verbo τυγχάνω nos permite extraer ya uno de los rasgos esenciales que acompañarán el nacimiento y la evolución del sustantivo τύχη. Se trata de la *naturaleza fugaz del encuentro* y de su *carácter puntual*, no perdurable más que en la narración que lo relata. En el interior de la *Ilíada*, la naturaleza de ese encuentro se

ataque o acción intencional. Estas construcciones constituirían los auténticos *Gegensatztermini* (p. 61) de verbos como ἀμαρτάνω y ἀφάμαρτάνω. τυγχάνω, en definitiva, conserva una fuerte dosis de indeterminación.

²¹⁰ Villard, *op. cit.*, p. 27. Por su parte, Vendryes ha insistido el carácter terminativo de los presentes griegos en -άνω, los cuales, en su opinión, dotan al verbo de un valor puntual centrado no tanto en el desarrollo del proceso (lanzar) como en un momento preciso del mismo (encontrar, atinar): Vendryes, J., “Sur la valeur des présents grecs en -άνω”, en: *Ἀντίφωνον*, Wackernagel, Göttingen 1923, pp. 266-273.

²¹¹ El suceso cobra relevancia en la medida en que es relatado por el narrador o el observador que lo contempla. Aquello que carece de la unidad y la entidad de la sustancia y, sin embargo, existe (el accidente, el encuentro, el caso...) se constituye en objeto únicamente en el interior del discurso racional que lo sintetiza. La unidad del acontecimiento es, por tanto, la unidad lógica o lingüística de la proposición en la que dicho acontecimiento queda unificado: “Es esta coincidencia real, esta incidencia fortuita, este encuentro casual lo que la predicación accidental unifica haciéndolo comparecer en la proposición como uno y como ente: como *ens per accidens*. La proposición expresa como ente y como uno lo que en el ámbito de lo real no lo es, sino que simplemente coincide; y lo hace así, en virtud de las exigencias del entendimiento humano, que conoce siempre bajo la razón de ente (*sub ratione entis*)” , Quevedo, A., *op. cit.*, p. 56.

define, como hemos visto, por su carácter espacial aplicado al combate, el juego o la caza. El encuentro es un contacto físico localizado en el espacio y en el tiempo que emerge como resultado -intencionado o no- de una acción previa y que se configura como evento positivo (matar al enemigo, acertar al animal) o negativo, errar el blanco y acertar en un lugar no deseado (Pándaro, quien yerra su lanzamiento)

Desde esta idea del encuentro localizado en el espacio y restringido a un contexto agónico, los poemas homéricos evolucionan hacia una noción más compleja que incluye el encuentro del sujeto con objetos, cosas concretas y, principalmente, con valores abstractos²¹². Hemos visto cómo el aspecto predominante de los empleos en la *Ilíada* remite al enfrentamiento bélico y al contacto físico, insistiendo, por tanto, en la dimensión espacial del encuentro y en su concreción ostensible. La *Odisea* nos permite asistir a una evolución particularmente interesante del sentido del τυγχάνω homérico. Ciertamente, la *Odisea* contiene muchas menos ocurrencias del verbo que nos incumbe. Sin embargo, la ampliación del sentido de las mismas hacia un campo nocional diverso merece una especial atención. Si la *Ilíada* nos ofrecía en el empleo de τυγχάνω un horizonte expresivo de las relaciones concretas entre cursos de acción (interior) y estados de cosas (exterior), insistiendo, además, en la naturaleza espacial y localizable de los encuentros, la *Odisea* se abre paulatinamente a la canalización de relaciones cada vez más abstractas. En ellas, aquello que se encuentra u obtiene son también nociones genéricas como la ayuda, el favor, el amor y el afecto. En el canto VI, Nausícaa conduce a sus sirvientas y a Ulises hasta el palacio de Alcínoo con el fin de acoger al huésped, que solicitará al rey feacio ayuda en su periplo interminable. Sin embargo, antes de ponerse en camino, la princesa insta a Ulises a seguir todas sus indicaciones, si es que en verdad desea entrar en palacio y *obtener los favores de su padre*:

“Mas tú, huésped, atiende si quieres tener lo más pronto

²¹² “il [el verbo τυγχάνω] lui arrive en effet de s’appliquer non plus aux rencontres violentes qui, par l’intermédiaire presque obligé d’un arme de jet, intéressent deux êtres animés –guerriers ennemis ou rivaux, ou bien encore chasseur avec sa proie- mais à des rencontres assez variées soit avec une réalité concrète, soit même avec une réalité plus abstraite”, Villard, op. cit., p. 30.

de mi padre socorros y guías que a casa te lleven (οὐφρα τάχιστα πομπῆς καὶ νόστοιο τύχης παρὰ πατρὸς ἐμοῖο)”²¹³.

En el canto XV, Telémaco y Pisístrato se disponen a partir de la corte de Menelao con rumbo a Ítaca después de los consejos de Palas Atenea. Menelao les augura un buen viaje y les pide que envíen sus saludos a Néstor. En respuesta, el hijo de Ulises le dirige al rey las siguientes palabras de agradecimiento por su hospitalidad:

“Bien de cierto, retoño de Zeus, que a Néstor daremos
tu mensaje fielmente al llegar. ¡Ojalá que arribando
yo de vuelta a mi Ítaca hallara en mis casas a Ulises!
Contaríale el amor con que aquí me has tratado y vería
él los muchos y hermosos presentes que llevo conmigo (ὡς παρὰ σείῳ τυχωῖν
φιλότητος ἀπάσης ἐρχομαι, αὐτὰρ ἄγω κειμήλια πολλὰ καὶ
ἐσθλα)”²¹⁴

Hacia la mitad del canto XIX se nos narra el diálogo entre Ulises y Penélope en que el héroe, regresado por fin y deseoso de mostrarse a su esposa, intenta apaciguar las cuitas de ésta jurándole que Odiseo vive y que está en camino. Penélope escucha sus palabras agradecida, pero no por ello menos desesperanzada:

“¡Ojalá tu palabra se cumpla, oh mi huésped!. Bien pronto
tal amor, tales dones hallarás de mí que quienquiera
que después te viniese a encontrar te tendría por dichoso,
mas presiento en mi alma –será o no verdad- que ni Ulises
volverá a su mansión ni tu mismo hallarás quien ayude
tu partida (οὐτ’ Ὀδυσσεὺς ἐτι οἶκον ἐλεύσεται, οὐτε σὺ πομπῆς
τεύξει), pues falta en el palacio un señor como él era

²¹³ *Od.* VI, 289-90, trad. de Pabón, Gredos, Madrid, 1993, emplearemos la versión de Pabón para los textos de la *Odisea*. En caso contrario, se indicará correspondientemente: “ξεῖνε, σὺ δ’ ὦκ’ ἐμέθεν ξυνοίει ἔπος, ὅφρα τάχιστα / πομπῆς καὶ νόστοιο **τύχης** παρὰ πατρὸς ἐμοῖο”.

²¹⁴ *Od.*, XV, 155-159: “καὶ λιπὼν κεινῷ γε, διοτρεφές, ὡς ἀγορεύεις, πάντα τὰδ’ ἐλθόντες καταλέξομεν. αἶψα γὰρ ἐγὼν ὡς / νοστήσας Ἰθάκηνδε κιχῶν Ὀδυσῆ’ ἐνὶ οἴκῳ / εἵποιμ’, ὡς παρὰ σείῳ τυχωῖν φιλότητος ἀπάσης / ἐρχομαι, αὐτὰρ ἄγω κειμήλια πολλὰ καὶ ἐσθλά.”

entre todos estando en el mundo –si estuvo de cierto- para dar acogida y socorro a los pobres errantes”²¹⁵.

Lo que encuentran o podrían encontrar los personajes centrales de estos episodios no son ya objetivos bélicos, premios o piezas de caza. Antes bien, aquello que canalizan las formas de τυγχάνω presentes en los pasajes previos son valores abstractos como el socorro del rey feacio, el amor y la hospitalidad encontradas por Telémaco en la corte de Menelao o la ayuda que el desaparecido Ulises podría prestarle al supuesto extranjero para volver a su patria. En el interior de estos ejemplos, τυγχάνω asume un valor que desplaza el papel preponderante del agente (que en la *Ilíada* lanza o dispara), subrayando la importancia del paciente (que recibe el afecto o el auxilio). Es decir, el encuentro pasa a ser concebido no ya desde el agente que genera la condición de posibilidad de su aparición como resultado mediante la puesta de marcha de un proceso intencional –apuntar a un objetivo y disparar el arma-, sino a partir del sujeto que recibe un don o experimenta la obtención de un bien abstracto (encontrar afecto y recibir ayuda). De este modo, el encuentro ya no es provocado –intencionadamente o no- por el agente, sino que éste último se convierte en el *destinatario* del mismo. Por ello, podemos afirmar que el sentido de τυγχάνω en la *Odisea* evoluciona desde la idea del contacto físico resultante en un contexto agonal e intencional, hasta la idea del encuentro como *recepción* que convierte al agente en destinatario o beneficiario. Los valores genéricos que van emergiendo en el relato favorecen la apertura de τυγχάνω a un sentido que será crucial en la posterior conceptualización de τύχη: la idea de que el sujeto de la acción no es tanto el que la provoca como el que la recibe, es decir, su beneficiario o su deficitario, el que la sufre, el que recoge el resultado y es encontrado o alcanzado por una instancia abstracta de carácter positivo o negativo²¹⁶. Como señala Villard, el encuentro permanece indeleble en el horizonte del empleo de τυγχάνω, pero su naturaleza y, tal vez en mayor medida, su dirección, se invierten²¹⁷.

²¹⁵ *Od.* XIX, 309-316: “αἰὲν γὰρ τοῦτο, ξεῖνε, ἔπος τετελεσμένον εἶη· τῷ κε τάχα γνοίῃς φιλότητά τε πολλὰ τε δῶρα/ ἔξ ἐμεῦ, ὡς ἂν τις σε συναντόμενος μακαρίζοι./ ἀλλὰ μοι ὠδ’ ἀνὰ θυμὸν οἴεται, ὡς ἔσεται· περ· οὐτ’ Ὀδυσσεὺς ἐτι οἴκον ἐλεύσεται, οὔτε σὺ πομπῆς/ τεύξῃ, ἐπειὶ οὐ τοῖοι σημάντορές εἰς’ ἐνὶ οἴκῳ/ οἴος Ὀδυσσεὺς ἔσκε μετ’ ἀνδράσιν, εἰ ποτ’ ἔην γε./ ξείνους αἰδοίους ἀποπεμπέμεν ἡδὲ δέχεσθαι”.

²¹⁶ Obsérvese que en dos de los tres ejemplos referidos se emplea una preposición de genitivo, enfatizando la procedencia: παρὰ σεῖο, παρὰ πατρός ἐμοῖο.

²¹⁷ Villard, op. cit, p. 31.

Ciertamente, este sentido es constatable sólo en tres lugares de la *Odisea* –donde los derivados de τυγχάνω no llegan a la veintena- pero su singularidad es tal en comparación con la preponderancia del contexto bélico como lugar de los encuentros en la *Ilíada*, que parece pertinente llamar la atención sobre ellas .

Al hilo de un mayor énfasis en la receptividad del encuentro, los poemas nos muestran otros ejemplos en los que el interés en que se centra el verbo puede ampliarse desde la persona que recibe el golpe o experimenta el encuentro, hasta el objeto recibido o el estado de ánimo resultantes de dicha situación. Es el caso del episodio relatado por Néstor a Patroclo en el canto XI de la *Ilíada*, donde el anciano narra un enfrentamiento con los eleos a raíz del robo de un rebaño de vacas. Néstor mata a Itimoneo, dueño de la vacada, y se lleva consigo un extraordinario botín de vuelta a la nelea Pilo, a resultas de lo cual, afirma Néstor, “Neleo tenía el corazón gozoso,/ porque a pesar de ir joven al combate había logrado gran éxito”²¹⁸ (τύχε πολλά)

Los ejemplos relativos a la obtención de objetos parecen consolidar la evolución del valor espacial y concreto de τυγχάνω hacia un sentido general del encuentro como suceso significativo en la esfera del interés humano. En efecto, la recepción de un objeto preciado, un botín o el hallazgo de un valor abstracto como la amistad o la ayuda, implican el desencadenamiento de una serie de consecuencias positivas para la esfera práctica del agente racional y, con ello, la emergencia de la noción de éxito o felicidad²¹⁹. Este enriquecimiento semántico va sedimentando un aspecto que resultará referencial para el posterior empleo del sustantivo τύχη y que actuará, en el seno de la formulación filosófica de Aristóteles, como dimensión rectora de todos sus análisis: gracias al enriquecimiento semántico de la *Odisea* y mediante la absorción de relaciones cada vez más abstractas, τυγχάνω se abre a la posibilidad del encuentro como *evento*, es decir, como acontecimiento puntual que genera espacios de significación práctica en

²¹⁸ *Il.* XI, 683-684 : “γεγήθει δὲ φρένα Νηλεύς, ουκ ἐκά μοι τύχε πολλά νέω πόλεμον δὲ κιώντι”, cf. *Il.* V, 653.

²¹⁹ Neleo es más rico tras el regreso de Néstor. En los ejemplos citados, resulta interesante ver cómo el valor abstracto del cuidado y la atención vienen siempre acompañados de la obtención simultánea de bienes concretos, a saber: presentes, regalos con que la corte de Menelao, por un lado, y Penélope, por el otro, obsequiarán a sus huéspedes.

la vida de los individuos. El encuentro evoluciona, por tanto, desde la concreción del contacto físico en la batalla hasta la exposición del agente racional y volitivo a la interferencia significativa de acontecimientos que, a modo de encuentros o coincidencias, irrumpen en la cotidianidad y *nos entregan* posibilidades inesperadas de construcción de la cotidianidad²²⁰.

Estos niveles de significación abstracta del verbo τυγχάνω en los poemas homéricos se acompañan de algunas otras apariciones orientadas a la expresión de la *coincidencia espacial o temporal* entre la interioridad del sujeto y la exterioridad del mundo. Se trata de situaciones en las que se designa la coexistencia de dos o más individuos en una región del espacio²²¹; de un objeto en un lugar y en un momento concretos²²² o en las que un individuo se encuentra a sí mismo en un lugar y una situación decisivas, como en el caso de Ulises en la travesía entre Escila y Caribdis²²³.

Si tenemos en cuenta ahora el sentido de la coexistencia espacio-temporal y guardamos en mente la unidad de significación del encuentro, podemos comprender sin dificultad la aparición de un nuevo empleo de τυγχάνω en los versos de Homero. Este sentido parece enormemente simple y, en realidad, no resulta complicado comprender su procedencia. Sus implicaciones filosóficas para nuestro posterior análisis se nos antojan imprescindibles. Nos estamos refiriendo al sentido de τυγχάνω como mero *acontecer*. Podemos definir esta variante como el *sentido fáctico* del verbo τυγχάνω: en efecto, su ámbito referencial es el del *hecho* en su puro acaecer, el suceso, eso que, literalmente, ocurre, *pasa*, ha pasado o pasará. El sentido fáctico de estas ocurrencias se deriva sin complicaciones tanto de las acepciones primeras del encuentro físico en el

²²⁰ Villard, *op. cit.*, p. 33.

²²¹ *Il.* XI, 116, la cierva y sus crías.

²²² *Od.* XIV, 334; XIX, 291: una nave *en* el puerto.

²²³ *Od.* XII, 101-107: “El peñasco de enfrente es, Ulises, más bajo, y se opone/ al primero a distancia de un tiro de flecha; en él brota/ frondosísima higuera silvestre y debajo del risco/ la divina Caribdis ingiere las aguas oscuras./ Las vomita tres veces al día, tres veces las sorbe/ con tremenda resaca y, si ésta te coge en el paso, / ni el que bate la tierra librate podrá de la muerte”: “τὸν δ’ ἐπεὶ σκοπέλον χθαμαλὸν ὄψει, Ὀδυσσεύ, πλῆσιον ἀλλήλων: καὶ κεν διοϊστεύσειας. τῷ δ’ ἐν ἐρινεὸς ἐστὶ μέγας, φύλλοισι τεθηλωγς: τῷ δ’ ὑπὸ δῖα Χάρυβδις ἀναρρυβδεῖ μέλαν υἱδωρ. τριγς μὲν γάρ τ’ ἀνιῇσιν ἐπ’ ἡματι, τριγς δ’ ἀναρρυβδεῖ, δεινόν: μὴ σὺ γε κεῖθι τύχοις, ὅτε ῥυβδήσειεν: οὐ γάρ κεν ῥύσαιτό σ’ ὑπὲρ κακοῦ οὐδ’ ἐνοσιχθων”.

campo de batalla (sentido local) y del valor abstracto que les llega a los hombres (sentido nocional), como del significado espacio-temporal de la coincidencia que indicábamos más arriba (incluido en el local). En efecto, si ponemos el énfasis en la acción del agente, τυγχάνω parece subrayar en Homero la obtención de un resultado en el escenario bélico como consecuencia del encuentro entre un curso de acción intencional y un estado de cosas. El encuentro, entonces, se limita al contexto guerrero, cinegético o lúdico. Por su parte, si insistimos no ya en el agente sino en el paciente, esto es, en el individuo que recibe un golpe, un don, ayuda o afecto, el encuentro adquiere el sentido de la recepción de un valor abstracto (amor, socorro, amistad, riqueza). Ahora bien, si subrayamos el carácter fáctico del encuentro, es decir, no ya lo que les es entregado o les llega a los hombres sino *el hecho mismo de tal acontecer*, entonces estamos resaltando la complejidad misma del evento que acontece en un lugar preciso del espacio y en un momento concreto del tiempo, independientemente de su origen y sus consecuencias. Las coincidencias espacio-temporales de carácter significativo se despojan, así, de toda implicación subjetiva y se limitan a designar acontecimientos en el presente y en el pasado, el devenir o mero acontecer que se concreta en una plétora de *hechos reales o posibles que han acontecido o podrían haber sido el caso en un punto espacio-temporal preciso*. Busquemos algunos ejemplos de este nuevo valor.

En el canto II de la Ilíada, Homero se sirve de τυγχάνω para hablar de lo que habría ocurrido *contra el destino* de no haber retenido Atenea la huída de los argivos por orden de Hera. En efecto, si Hera no hubiera persuadido al vástago de Zeus para detener a las huestes aqueas, “se habría producido (ἐτύχθη) el regreso de los argivos/ contra el destino”²²⁴

Y es Atenea una vez más la que impide un acontecimiento desastroso cuando Ares se dispone a entrar en batalla contra los dánaos para vengar la muerte de su hijo Ascáfalo. De no ser por Atenea, en efecto, “otra ira aún mayor y una cólera más dolorosa/ habrían

²²⁴ II., II, 155-156: “Ἐνθά κεν Ἄργεῖοισιν ὑπέρμορα νόστος ἐτύχθη “. Es importante señalar que el significado fáctico de τυγχάνω se asocia en todos los ejemplos a formas en -θη, las cuales que son intransitivas, estativas o pasivas.

surgido entre los inmortales por obra de Zeus”²²⁵. Si bien no fueron el caso, tales cosas podrían haber acontecido. Por el contrario, otras cosas pudieron no ser y sin embargo fueron, como la muerte de Patroclo, adorado de Aquiles, a quien su madre, Tetis, habiéndole relatado tantas otras veces los designios de Zeus, en esta ocasión “no le había comunicado la gran calamidad **sucedida**, que su compañero, el más querido había muerto”²²⁶. O los maravillosos relatos referidos al pasado del viejo Néstor, quien cuenta *in extenso* a Patroclo “cuando entre los eleos y nosotros **surgió** una contienda”²²⁷ por una vacada y narra a Telémaco la muerte de Agamenón a manos de Egisto. Ahora bien, ¿por qué cuenta Néstor al hijo de Ulises semejantes hazañas? ¿Por qué habría de hacerlo? Muy sencillo. El joven le ha hecho la más común de todas las preguntas: ¿qué ha pasado, Néstor? ¿qué es lo que sucedió?. Telémaco quiere saber cuáles fueron los hechos relativos a la muerte de Agamenón y formula sus hipótesis al respecto. Néstor, presto siempre, como buen personaje homérico, a mostrar su excelencia en el arte de la palabra, se dispone a satisfacer su curiosidad y a confirmar sus conjeturas:

“Vas, ¡oh, hijo!, a saber con entera verdad todo eso,

Y de cierto que **fue** como tú lo supones (η□ τοι μὲν τόδε καὐτὸς οἶϋεαι, ω□ς κεν **ἐτύχθη**)”²²⁸.

Tales fueron los hechos y tales los relatos que los perpetúan como objetos de conocimiento y memoria. Estos y no otros fueron los acontecimientos ocurridos, los sucesos que llegaron a la existencia²²⁹. Por ello aparece también con frecuencia en el

²²⁵ Il. XV, 121-122: “ἐνθά κ’ ἐτι μειϋζων τε καιϋ ἀργαλεωϋτερος ἄλλος παρ Διὸς ἀθανάτοισι χόλος καιϋ μῆνις **ἐτύχθη**”. Obsérvese en este ejemplo cómo el origen del acontecimiento se localiza claramente en la esfera de la divinidad.

²²⁶ Il. XVII, 409-411: “δὴ τότε γ’ οὐ οἱ ἐειπε κακὸν τόσον οϋσσον **ἐτύχθη** μήτηρ, οϋτι ρά οἱ πολὺ φιϋλτατος ωϋλεθ’ ἐταῖρος”.

²²⁷ Il. XI, 671: “ω(ς ὁπότ’ Ἦλειοισι καιϋ ἡμῖν νεῖκος **ἐτύχθη**”.

²²⁸ Od. III, 254-255: “τοιγάρ ἐγω□ τοι, τέκνον, ἀληθέα πάντ’ ἀγορεύσω. η□ τοι μὲν τόδε καὐτὸς οἶϋεαι, ω□ς κεν **ἐτύχθη**”; cf. *Odisea* XXIV, 124.

²²⁹ Una existencia que no permite distinción en la cosmovisión arcaica entre sucesos presentes y, por tanto, reales, y acontecimientos remotos e ilusorios. Penélope reprocha a Telémaco el ultraje cometido contra el huésped Ulises, disfrazado de mendigo, y lo hace avergonzada por “lo que hoy mismo ha sucedido en palacio”: οἱον δὴ τόδε ἔργον ἐνιϋ μεγάροισιν **ἐτύχθη**, Od. XIII, 221. Antínoo, por su parte, se dirige al mendigo en tono amenazante, recordándole la lucha entre hombres y centauros:

vocabulario homérico el verbo τυγχάνω para designar el pasado, los acontecimientos pretéritos que es mejor no recordar ni lamentar: “Mas dejemos en paz **lo pasado** por mucho que nos aflija/ y dobleguemos, como es fuerza hacer, el ánimo en el pecho”²³⁰. Y por eso, sin duda, la noción de suceso se vincula con la idea de la realidad como un tejido poblado de acontecimientos que se enlazan en el tiempo configurando el teatro del mundo, la red en la que todos quedamos prendidos según corresponde mediante el decreto sereno e interminable de un destino que todo lo trenza. Una realidad en la que los sucesos se traban como se traban las batallas, en la que el hecho acontece al igual que acontece la contienda: “De nuevo se trabó una aspera batalla junto a las naves”²³¹. La batalla constituye un hecho en la medida en que el entramado plural de acciones, movimientos, encuentros y trayectorias que se producen en el plano espacio-temporal quedan unificados en los límites del evento “batalla”. “La batalla”, decimos, y en esa nominación simplificamos la complejidad de lo acontecido en la unidad de lo designado. Tal es el esquema que opera en el relato de hechos, en la narración de situaciones. Un mecanismo de unificación y entificación de las complejidades mediante el cual se hace posible una comprensión más adecuada del carácter dinámico del devenir, como cuando Homero reduce a una bellísima imagen lo acontecido en el momento en que las huestes troyanas rompen los muros argivos:

“Al instante, unos traspasaron el muro y otros por las propias
fabricadas puertas, penetraron como riada; y los dánaos huyeron
entre las huecas naves, y el bullicio se hizo insondable (ὄμαδος δ’ ἀλι□αστος
ἐτύχθη)”²³²

“Vino entonces la lucha entre hombres y fieros centauros...”, *Od.* XXI, 303: “ἐξ ου□ Κενταύροισι
καί□ ἀνδράσι νεῖκος ἐτύχθη”.

²³⁰ *Il.*, XVIII, 112-113: “ἀλλὰ τὰ μὲν προτετύχθαι ἐάσομεν ἀχνύμενοι□ περ/ θυμὸν ἐνι□
στήθεσσι φι□λον δαμάσαντες ἀνάγκη”. Es Aquiles quien habla en memoria de la muerte de
Patroclo. Idéntica expresión emplea en su regreso a las armas frente al Atrida Agamenón, *Il.*, XIX, 64. Cf.
Od. IV, 210.

²³¹ *Il.* XV, 696: “Αυ□τις δὲ δριμεῖα μάχη παρὰ νηυσι□ν ἐτύχθη.”; cf. IV, 470.

²³² *Il.* XII, 469-471: “αὐτι□κα δ’ οἱ μὲν τεῖχος ὑπέρβασαν, οἱ δὲ κατ’ αὐτὰς/ ποιητὰς
ἐσέχυντο πύλας: Δαναοι□ δὲ φόβηθεν/ νῆας ἀνὰ γλαφυράς, ο□μαδος δ’ ἀλι□αστος
ἐτύχθη”.

“El bullicio se hizo insondable”... Así traduce Emilio Crespo ὄμαδος δ’ ἀλιπαστος ἐτύχθη. Eso que acontece y se nos canta es la agitación de las tropas en el fragor de la batalla, el éxtasis delirante del fuego y la sangre cercado en el perímetro de un sustantivo y ofrecido de este modo a la comprensión del auditorio, a la imaginación, a la visualización de una realidad móvil de otro modo inaccesible. En efecto, el acontecimiento, entendido como devenir plural de las singularidades, carece en sí mismo de la consistencia objetiva de las sustancias en sentido tradicional. El acontecimiento no es una cosa, un objeto o un “esto ahí” y sólo puede ser tratado como unidad autónoma en el terreno estrictamente discursivo en cuanto “hecho”. La unidad de la que goza lo coincidente (el encuentro de múltiples trayectorias que denominamos batalla, alboroto, suceso...) no procede de la coincidencia misma, sino de una fuente exterior. Ese afuera no es otro que el lenguaje, la inteligencia, la capacidad discursiva que ordena el mundo según las categorías mentales, inmóviles, dotando de unidad a lo que no es más que pluralidad indómita. La síntesis del juicio expresada en la proposición dota de unidad al hecho, a la coyuntura, al mero acontecer en el tiempo. Un acontecer que se expresa frecuentemente, como vemos, mediante el τυγχάνω homérico, y que viene a intensificar el sentido fáctico del mismo, esto es, la idea de un acontecimiento plural que se despliega y es el *caso*, la expresión, no ya de lo que es, sino de lo irrumpe en la cotidianidad captando nuestra atención. La expresión, en fin, de lo que sucede. Encontramos un último ejemplo en la alocución de Ulises a los argivos, instándoles a resistir en las costas de Troya hasta que sea evidente si se ha cumplido o no el oráculo de Calcante. Ulises relata de manera inolvidable lo acontecido el día en que las naves aqueas se reunieron en Áulide dispuestas a rendir Troya. Encontrándose los hombres bajo un plátano a orillas de un manantial en cumplimiento de los sacrificios correspondientes, Zeus les envía una portentosa serpiente “de lomo rojo intenso”. El monstruo se abalanza violentamente contra el árbol, devorando sin piedad a unos polluelos de gorrión recién nacidos y a la madre que en el nido los custodia:

“Entonces aquélla los fue devorando entre sus gorjeos lastimeros,
y a la madre, que revoloteaba alrededor de su hijos llena de pena,
con sus anillos la prendió del ala mientras piaba alrededor.
Tras devorar a los hijos del gorrión y a la propia madre,
la hizo muy conspicua el dios que la había hecho aparecer;

pues la convirtió en piedra el taimado hijo de Crono.

Y nosotros, quietos de pie, admirábamos el suceso (ἡμεῖς δ' ἑσταότες θαυμάζομεν οἱ□ον ἐτύχθη.)”²³³

Al margen de estas direcciones de sentido que venimos señalando (el contacto, la coincidencia espacio-temporal, el evento y el hecho), existe un pasaje particularmente conflictivo en los versos de Homero que presenta un empleo de τυγχάνω aparentemente extraño tanto a la unidad del verbo como a la cosmovisión en la que éste se integra. Apoyándonos en él, podríamos sucumbir a la tentación de señalar la poesía épica como el contexto genético en el que surge por vez primera una formulación radical del azar como indeterminación objetiva. Nos referimos, naturalmente, al empleo de τύχη en *Ilíada* VIII, 429-431. Al comienzo del canto, Zeus convoca a la asamblea de los dioses olímpicos y ordena que ninguna deidad intervenga en la batalla para socorrer a cualquiera de los dos bandos. De lo contrario, afirma, él mismo castigará con su rayo semejante osadía²³⁴. Poco después, habiéndose llegado al monte Ida y contemplando desde lo alto el desarrollo de las hostilidades ente troyanos y argivos, el soberano despliega la balanza del destino y sopesa las parcas de ambos ejércitos. Las Keres de los aqueos se posan sobre la tierra mientras que las parcas de los troyanos se elevan hacia el ancho cielo²³⁵. Troya tiene el favor del más poderoso de todos los dioses y la contienda se inclina temporalmente en contra de los guerreros dánaos. Afligidas ante la masacre y contrariadas por la furia de Zeus, Hera y Atenea se disponen a desobedecer sus órdenes y se preparan para entrar en el campo de guerra en defensa de los argivos. Sin embargo, el Cronida no desconoce sus aspiraciones y les advierte mediante Iris acerca las consecuencias terribles de su desobediencia. Es entonces

²³³ *Il.* II, 311-320: “ἐνθα δ' ἔσαν στρουθοῖο νεοσσοί□, νήπια τέκνα,/ ὄζω ἐπ' ἀκροτάτῳ πετάλοις ὑποπεπτηῶτες/ ὀκτώ□, ἅτῳ μήτηρ ἐνάτη η□ν ἢ τέκε τέκνα:/ ἐνθ' ο□ γε τοὺς ἐλεεινὰ κατήσθιε τετριγῶτας:/ μήτηρ δ' ἀμφεποτάτο ὄδυρομένη φι□λα τέκνα:/ τὴν δ' ἐλελιξάμενος πτέρυγος λάβεν ἀμφιαχῦϊαν./ αὐτὰρ ἐπει□ κατὰ τέκνα φάγε στρουθοῖο και□ αὐτήν/ τὸν μὲν ἀρι□ζηλον θῆκεν θεὸς ο□ς περ ἔφηνε:/ λάαν γάρ μιν ἔθηκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω: / ἡμεῖς δ' ἑσταότες θαυμάζομεν οἱ□ον ἐτύχθη”.

²³⁴ *Il.*, VIII, 5ss.

²³⁵ *Il.*, VIII, 66-74. El motivo de la balanza oscilante aparece también en *Il.*, XVI, 658; XIX, 223. Para un estudio pormenorizado del mismo, *vid.* Poetscher, W., “Schicksaawägungen”, en: *Kairos* 15 (1973), pp. 60-68.

cuando Hera, reprendida y expuesta una vez más a las amenazas del más poderoso de los olímpicos, le dirige a Atenea estas palabras:

“¡Ay, vástago de Zeus, portador de la égida! Ya no puedo consentir nuestras peleas con Zeus por culpa de los mortales.

¡Que al azar uno de ellos perezca y el otro viva!

(τῶν ἀλλος μὲν ἀποφθίσθω, ἄλλος δὲ βιώτω, ὅς κε τύχη)

¡Y que sea para aquél quien conforme a los deseos de su ánimo decida para troyanos y para dánaos, como le corresponde”²³⁶

Crespo traduce: “que al azar uno de ellos perezca y el otro viva”. ¿Significa esto que estamos ante la expresión de un margen de indeterminación de consecuencias imprevisibles en el seno del devenir? En absoluto. El vocabulario homérico carece por completo de vías de expresión de la contingencia y de la indeterminación objetiva de los procesos observables por la sencilla razón de que la cosmovisión arcaica que la subyace es deudora de una interpretación clausurada de la realidad en sentido estricto. Todo acontecimiento relativo a los hombres viene determinado, legitimado y justificado por referencia al esquema del designio y la predeterminación que, en época arcaica, identificamos con las figuras del destino, bien desde el punto de vista de la voluntad de los dioses, bien como expresión de la *moira* que todo lo envuelve. En este sentido, el pasaje de *Il.* VIII, lejos de contradecir el horizonte en el que se inscribe, nos permite avanzar un paso más en el análisis del τυγχάνω homérico y afirmar lo siguiente: las diversas modalidades del encuentro en Homero se definen por su *subordinación a la esfera de la divinidad como origen y sentido del acontecimiento*. Así, que uno muera y que el otro viva “al azar” significa, en realidad, que muera o viva según la voluntad libre de la divinidad o el decreto infalible del destino. El azar, entonces, representado en el *encuentro* del sujeto (los ejércitos) con la vida y con la muerte, se configura como ejecución del designio inescrutable del dios, que se presenta como eventualidad puntual

²³⁶ *Il.* VIII, 427-430: “ὡς πόποι αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, οὐκέτ’ ἐγωγε/ νῶϊ ἐὼ Διὸς ἄντα βροτῶν ἐνεκα πτολεμιζειν:/ τῶν ἄλλος μὲν ἀποφθίσθω, ἄλλος δὲ βιωῶτω/ οὐς κε **τύχη**: κείνος δὲ τὰ ἅ φρονέων ἐνὶ θυμῷ / Τρωσὶ τε καὶ Δαναοῖσι δικαζέτω, ὡς ἐπιεικής”. Nótese que en este pasaje τύχη aparece como 3ª persona del singular del subjuntivo de τυγχάνω, es decir: que de ellos, a quien “le toque” muera y a quien “le toque” viva, según los designios de la divinidad.

significativa en la esfera de los mortales. Carecería de sentido, por tanto, identificar la forma τύχη de este pasaje con un flujo indeterminado o devenir que arrastra las vidas de los héroes²³⁷. Es la dimensión de la trascendencia y de la divinidad la que somete la existencia de los mortales en la visión homérica, y es por referencia a ella como hemos de entender la naturaleza de los encuentros propicios o desgraciados: como fijación fáctica, espacial y temporal de una decisión exterior a los hombres, como experiencia humana de origen divino.

Una vez recorridos todos estos ejemplos podemos, a modo de síntesis, resumir las conclusiones a las que hemos llegado hasta el momento sobre las notas distintivas del τυγχάνω homérico:

1. τυγχάνω es, en Homero, el verbo de los encuentros por excelencia. Dicha unidad de significación permanecerá en todo posterior empleo del término τύχη en la literatura posthomérica. En un primer momento, principalmente en el seno de la *Ilíada*, su contexto de aplicación es el ámbito de la batalla. Forma parte, por tanto, del vocabulario bélico y designa el contacto entre un arma y el cuerpo del enemigo, o el atuendo guerrero del mismo, como resultado de un embate o lanzamiento. El encuentro queda localizado en el espacio y se caracteriza por su concreción explícita y por las consecuencias inmediatas que desencadena: generalmente la muerte o el padecimiento de heridas. Tal y como hemos indicado más arriba, nos parece que el sentido fundamental del verbo en el vocabulario bélico estriba no tanto en el carácter teleológico o fortuito del encuentro, -el acierto o el error- como en la expresión plural del contacto entre un curso de acción determinado (arremeter, lanzar) y un estado de cosas (un cuerpo, una parte de un cuerpo), así como de la situación resultante. Dependiendo de las diferentes construcciones en las que aparece τυγχάνω, el encuentro se define bien como contacto con un objetivo perseguido y alcanzado (éxito) bien como contacto con un objetivo no perseguido pero alcanzado (error, fallo, fortuna).

²³⁷Ello sería más propio de un período como el helenístico, en el que se produce una verdadera “Entgottlichung der Welt”, según la expresión de Martin Nilsson (Nilsson la emplea en referencia al siglo IV a.c., *Gr. Rel.* II, *op. cit.*, p. 201). En el universo homérico, en cambio, la vida de los *miseros* mortales está sometida al antojo de dioses poderosos, envidiosos y siempre indiferentes al sufrimiento humano. En este sentido y al hilo de *Il.*, VIII, 427-430, no parece posible forzar y anticipar una concepción de lo fortuito que no se hará presente hasta unos siglos más tarde, cuando el imaginario colectivo no experimente ya la omnímoda presencia de lo divino en todos los ángulos de la existencia. Cf Bianchi, *op. cit.*, p. 94-5; Chantraine, “*Le divin...*”, *op. cit.*, p. 70; Magris, *L’idea...*, *op. cit.*, p. 66ss.

2. Al margen de los ejemplos circunscritos al escenario de la batalla, existen otras instancias significativas en las que el encuentro se configura en el ámbito lúdico del concurso, la competición o en el terreno de la caza. En ellos, la estructura es prácticamente idéntica a la del vocabulario bélico: τυγχάνω designa el estado resultante de una acción como encuentro o desencuentro entre el arma y el blanco. El acierto implica la victoria y, por tanto, la obtención de los premios. Asimismo, en el caso de la caza, τυγχάνω se limita a designar el tino en el lanzamiento del arma contra la presa o el contacto con un punto del cuerpo de la misma. Tanto en el caso del vocabulario bélico como en el interior del contexto atlético, cinegético y lúdico, las apariciones de τυγχάνω en la *Ilíada* muestran un *predominio de la dimensión espacial, física y concreta del encuentro*.

3. A partir de algunos empleos en la *Odisea* observamos, sin embargo, una ampliación del horizonte semántico de τυγχάνω. La *Odisea* desplaza la preponderancia del contexto bélico y orienta el sentido del verbo hacia la expresión de relaciones más abstractas como la amistad, el afecto o el socorro. El encuentro continúa siendo el significado fundamental, pero se invierte el orden de los términos. Si en la *Ilíada* τυγχάνω expresaba preferentemente el contacto de un arma con un punto concreto del espacio (un cuerpo, una región de la armadura) como resultado de una acción de ataque, la *Odisea* intensifica la posición del agente como receptor o destinatario del encuentro. De este modo, el sujeto de la acción no es ya el que genera la posibilidad del resultado, sino el que la disfruta o la padece –el que la experimenta, diremos-. Τυγχάνω expande su significado hacia la idea de la recepción humana de un objeto o de un valor abstracto. De este modo, comienza a configurarse ya el cauce expresivo para el encuentro significativo en la esfera de la relevancia práctica: τυγχάνω indica el suceso acaecido *para* el individuo y, por ende, todo aquello que le llega, le pasa y le acontece (un hombre, ayuda por parte de otro, botín, felicidad, amistad...²³⁸). La idea de contacto físico evoluciona hacia un sentido más abstracto que terminará por designar, a partir de

²³⁸ Este es el camino que conducirá posteriormente a la delimitación del evento fortuito en la esfera del interés humano como *id quod cuique evenit*: no el mero acaso, sino el evento significativo para un determinado agente racional y moral. En palabras de Filemón: Οὐκ ἔστιν ἡμῖν οὐδεμιᾶ τύχη θεός, οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ παῖτόματον, ὃ γίγνεται ὡς ἔτυχ' ἑκάστω, προσαγορεύεται τύχη, fr. 137; Kock, T (ed.), *Comicorum Atticorum fragmenta*, vol. 2, Teubner, Leipzig, 1884.

Homero, el encuentro entre el mero acontecer de lo que acontece y su absorción por parte del individuo en una red de significación práctica que identificamos con la existencia singular de cada agente racional. En este sutil paso desde el encuentro espacial hacia el evento o acontecimiento relativo a los intereses humanos es, a nuestro juicio, donde se engendra la posibilidad de una posterior reflexión en torno a la asunción práctica del devenir por parte del agente racional, que construye narrativamente su propia vida a través de la transformación de lo sucedido en acontecer significativo.

4. Por último, hemos visto cómo la idea del encuentro favorece la expresión de la coincidencia espacio-temporal, esto es, la coexistencia de individuos y/u objetos en momentos precisos del tiempo y en lugares concretos del espacio. Desde esta designación espacio-temporal, hemos querido igualmente llamar la atención sobre el sentido fáctico de τυγχάνω, subrayando el empleo del verbo para dar cuenta de la realidad de los hechos, bien en la dimensión real e histórica de lo acontecido, bien en la dimensión irreal de lo posible.

Teniendo en cuenta esta evolución del término en el interior de los poemas homéricos, podemos concluir que, si bien es cierto que τύχη como nombre, personificación o divinidad no aparece en los versos de Homero, y si bien el concepto de azar no se comprende en el interior del imaginario arcaico más que en relación con la omnimoda influencia de la trascendencia, la riqueza de sentidos que va adquiriendo el verbo τυγχάνω en la épica es tan relevante como punto de partida que su investigación resulta imprescindible para un desvelamiento de la naturaleza y el sentido noción de τύχη en la producción posthomérica. Esos sentidos no aparecen, naturalmente, de manera simultánea en el tiempo, sino que van evolucionando desde la idea general del *encuentro espacial* como obtención del fin perseguido o como encuentro con un fin no intencionado –escenarios bélicos, lúdicos, atléticos y cinegéticos– hasta las nociones de acontecimiento significativo o *evento* –dones físicos o espirituales, éxito, prosperidad, desgracia²³⁹– *coincidencia espacio temporal* y *hecho*. Pero, ante todo, estos significados

²³⁹ Resulta interesante comprobar cómo el sentido originario de τυγχάνω acompañará a las diferentes fases evolutivas de τύχη, desde el encuentro puntual hasta el azar puro del helenismo. Ese horizonte semántico es, en efecto, en un primer momento, el del enfrentamiento, la guerra y el concurso. Un horizonte al cual el verbo aparece siempre predispuesto y que ilustra empleos bellísimos de τυγχάνω en casos como el de Píndaro, *Nemea*, VI, 26-28, donde el poeta afirma haber dado en el blanco con sus

comparten y perpetúan una profunda unidad de sentido que subyace al verbo τυγχάνω y que se filtra en todos sus derivados posteriores, a saber: tanto en el contexto bélico y cinegético como en el lúdico y el atlético, el verbo τυγχάνω canaliza la expresión de la *exterioridad radical* que ya siempre contiene, encuentra e interpela al ser humano. Τυγχάνω evoca una relación de contacto entre el hombre y su universo inmediato, un encuentro que, en cuanto tal, no puede nunca ser reducido a la pura interioridad de un agente racional que no decide, no domina y no comprende por completo todo lo que le acontece²⁴⁰. En muchos casos, el origen de este encuentro trasciende las facultades explicativas del ser humano. Sin embargo, esa misma perplejidad, esa ignorancia constituye un desafío al que el individuo no puede ya nunca renunciar. ¿Por qué? Sencillamente porque el plano intencional de nuestra voluntad –deseos, deliberación, acción– se entrecruza constantemente –i.e., coincide– con la dimensión de la exterioridad, generando con ello espacios de intensificación de la propia vida, momentos decisivos, instantes cruciales que, como tales, reclaman un soporte explicativo. El verbo griego τυγχάνω inaugura una riquísima vía para la expresión de esta experiencia humana fundamental del encuentro significativo de origen incierto, perpetuando en su interior una unidad semántica detectable en todos los usos del mismo: el encuentro subjetivo del individuo con la exterioridad, así como la incidencia significativa de dicha exterioridad en la paulatina configuración del sujeto. Τυγχάνω es, en efecto, la coincidencia entre ambos planos. Y, más importante aún, terminará siendo expresión de la asimilación vital y hermenéutica de semejante encuentro: la inserción de lo acaecido en el interior de los parámetros narrativos y explicativos que permiten al individuo construir su identidad y narrar su propia historia.

palabras como si de un arco se tratara: "Espero/ al pronunciar tan gran elogio haber dado en el blanco/ como disparando de un arco": (ἐλπομαι μέγα εἶπὼν σκοποῦ ἄντα τυχεῖν ὡς τ' ἀπὸ τόξου ἰεῖς).

²⁴⁰La relación establecida entre los términos que conecta el verbo va más allá del individuo implicado en lo que ellos mismos describen. El suceso, el evento, el encuentro o el golpe no remiten exclusivamente a la esfera subjetiva del agente implicado, sino que subrayan su condición situacional, su imbricación en un contexto simultáneamente posibilitante y limitador no reducible a los mecanismos de la previsión y el control que atraviesan la acción humana. Como veremos a su debido momento, Aristóteles ha captado a la perfección el sentido profundo filtrado en el término τύχη cuando concluye que la felicidad del hombre (εὐδαιμονία) requiere de una cierta dosis de bienes exteriores (εὐτυχία). En efecto, la fuente de la vida buena no se encuentra únicamente en el interior del hombre, sino también en el plano de los encuentros que no dependen del mismo (condición natural, nacimiento, familia, hijos, desgracias...), y en la sabia combinación de ambos. La prosperidad o el éxito, la felicidad o la desgracia son nociones en las que viene enfatizado el contacto del hombre con la exterioridad que lo contiene.

B.2. *EL ENVÍO*: ΤΥΧΗ ΘΕΩΝ o el azar como función de la divinidad

“Aller Zufall ist wunderbar –Berührung eines höhern Wesens- ein Problem, Datum des tätig religiösen Sinns“

Friedrich von Hardenberg (Novalis), *Neuen Fragmenten*, fr.185

Al comienzo de nuestro recorrido por la etimología del sustantivo griego τύχη convenimos en señalar la importancia de dos verbos fuertemente vinculados entre sí: τυγχάνω y τεύχω. Como tuvimos ocasión de ver, τύχη representa el derivado principal de τυγχάνω. Sin embargo, los especialistas recuerdan que su sentido global aparece igualmente ligado a τεύχω y, por ende, no se reduce a las significaciones principales que hemos subrayado en el apartado anterior. La proximidad entre ambos verbos y su influencia en la configuración de τύχη despierta la atención sobre un aspecto semántico distinto del encuentro en sus diversas modalidades, más propio del τυγχάνω homérico. Analizaremos brevemente al comienzo de este apartado el sentido

de τεύχω en los poemas homéricos apuntando al que será el horizonte de significación central que repercutirá en los usos de τύχη: la pertenencia de τύχη a la esfera de la divinidad como función, producción o acción de la misma. La razón de no incluir este análisis en el apartado anterior, dedicado exclusivamente a los significados del verbo τυγχάνω en los dos poemas épicos, es relativamente sencilla. Mientras allí hemos querido insistir en la relevancia de τυγχάνω para la comprensión del vocablo τύχη, ausente como tal en los versos de Homero, en esta sección quisieramos profundizar en la ampliación semántica que va adquiriendo τύχη en la producción posthomérica, donde es empleado ya de manera explícita y autónoma en autores como Píndaro y Esquilo. Para ello será indispensable asumir las conclusiones alcanzadas en torno a los rasgos semánticos esenciales de τυγχάνω, las cuales, como venimos diciendo, estarán presentes en toda posterior configuración del vocablo τύχη. Como veremos, la característica principal que define la evolución de la familia lexical de τυγχάνω y que se concreta ya en las primeras apariciones de τύχη es la interpretación del sustantivo siempre en la *esfera de la divinidad*: bien como manifestación de la trascendencia, bien como función de la misma, τύχη será, desde la primera mitad del siglo V a.C., la expresión del *encuentro* entre la dimensión de la trascendencia y la esfera de lo humano. Un encuentro que se produce al modo de una irrupción repentina, brusca, parcialmente inescrutable y de corte significativo. Para comprender el modo en que τύχη aparece en escena por primera vez con este sentido de subordinación a la divinidad (no como divinidad singular al modo de la compañera de juegos de Perséfone o la ninfa oceánide de Hesíodo, sino como facultad de intervención o función de lo divino), resulta relevante a la par que enormemente atractivo retroceder hasta el examen del verbo homérico τεύχω. En efecto, el crecimiento y la riqueza de τυγχάνω evoluciona en paralelo a la de τεύχω, de modo que emergen numerosas formas que testimonian el origen común de ambos, a la par que contribuyen a configurar el sentido complejo de τύχη en la producción posthomérica. Gracias al desvelamiento de ciertos usos de τεύχω en la *Ilíada* y en la *Odisea*, donde su frecuencia es asombrosamente mayor que la de τυγχάνω²⁴¹, completaremos la investigación de las diversas modalidades del encuentro como dimensión significativa que orienta la comprensión del fenómeno de lo fortuito. De este modo, percibiremos con mayor claridad por qué el sentido que cobra τύχη en sus primeras apariciones puntuales en la literatura griega después de Homero

²⁴¹ Villard, op. cit., p. 43.

(Alcmán, Arquíloco, Solón) y, de modo más claro, en la obra de Píndaro, está vinculado a la divinidad y a una cierta idea de la racionalidad, la voluntad y la acción en el plano de la trascendencia. Una acción planificada que se concreta como acontecimiento concebido, elaborado y producido por los dioses *para* los hombres, y que emerge en el orden del tiempo al modo de un *envío* divino, una *entrega* o un *destino*.

La conexión de τύχη con la acción voluntaria y premeditada de los dioses encuentra su fundamentación en el significado y en los usos homéricos del verbo τεύχω. Vimos en páginas precedentes que apenas existen dudas entre los especialistas acerca del vínculo entre τυγχάνω y τεύχω (así como de la de la proximidad de los mismos con el verbo τιτύσκομαι). En Homero, τεύχω goza de una presencia mucho más frecuente que τυγχάνω y su ámbito de aplicación queda vinculado al nivel ergológico de la comunidad olímpica y, por extensión, de la sociedad homérica, esto es: a la actividad constructiva o producción de un objeto determinado que resulta útil al ser humano –o al dios- y que viene elaborado mediante el uso regulado de la inteligencia -humana o divina-. En efecto, el significado principal de τεύχω es el de fabricar, realizar o hacer, fundamentalmente en el sentido de obrar un producto artesanalmente²⁴²: τεύχω, nos recuerda Villard, es desde el micénico el verbo empleado para designar la realización de un buen trabajo, de una manufactura particularmente excelente en el contexto de la artesanía y de la vida doméstica²⁴³. El producto de la labor técnica es el objeto bien hecho, el utensilio doméstico, por ejemplo, o los instrumentos que alivian y configuran la cotidianidad de las diversas comunidades. En el caso de la sociedad homérica, el empleo de τεύχω y sus derivados se concentra notablemente en el contexto bélico y guerrero, en cuyo interior, evidentemente, las armas juegan un papel decisivo. Es por ello que buena parte de los usos homéricos de la familia lexical de τεύχω corresponden a una a la designación genérica de las armas (τεύχεα) que pueblan, como es sabido,

²⁴² LSJ (s.v.) da tres significados principales: “I. produce by work of art; esp. of material things; make, build; ... II. Of natural phenomena, actions, events, etc., cause, bring to pass ...; III. c. acc. pers., *make so and so*”. Chantraine (DELG, s.v.) refiere los siguientes: “fabriquer [un object], construire [une maison, etc.], préparer [un repas, notamment avec τετυκεῖν, -έσθαι], être cause de”. Por último, Frisk (s.v.) ofrece diversas opciones : <<“verfertigen, fertigbringen, herstellen“, von Handarbeit, Bau-, Holzwerk, “bereiten“ oft von Speise und Trank, “veranstalten, verursachen“>>. A la luz de estas indicaciones, observamos que el significado del verbo oscila entre las nociones de fabricar, construir, preparar y producir, siendo entendido este último verbo tanto en el sentido ergológico como estrictamente causal: ser causa de.

²⁴³ Villard, op. cit. p. 44.

los versos tanto de la *Ilíada* como de la *Odisea*: las armas hacia las que se precipitan los guerreros al comenzar la batalla²⁴⁴, las bellas²⁴⁵, las chispeantes²⁴⁶, las armas con las que el héroe salta desde su carro sobre la tierra²⁴⁷; ésas que una y otra vez resuenan sobre el cuerpo caído en el combate²⁴⁸. Este significado genérico e indeterminado de las defensas se concreta a menudo en la especificación de un cierto tipo de armas como el escudo²⁴⁹, las panoplias²⁵⁰ o el conjunto de la armadura portada por el guerrero²⁵¹. Sea como fuere, quedémonos con la idea de que τεύχω remite en primera instancia a una actividad artesanal que genera un producto. En cuanto tal, dicha actividad se funda en un proceso racional bien definido, a saber: el establecimiento de un objetivo, la aplicación de un método y la ejecución efectiva del mismo. Un proceso técnico, un arte²⁵² que consiste en la producción de entidades físicas -armas, palacios o tálamos, por ejemplo- mediante el empleo de materiales e instrumentos regulados y organizados según el criterio de la inteligencia. El sentido técnico-*poiético* del verbo queda también registrado en numerosos lugares del *corpus* homérico donde los dioses fabrican objetos que regalan a otros dioses o a los propios mortales, como en el caso paradigmático de Hefesto, artesano por excelencia entre las divinidades olímpicas. Hefesto había

²⁴⁴ *Il.* II, 808.

²⁴⁵ *Il.* III, 89, 328; V, 621; VII, 103; XI, 110, 247, 798; XIII, 241, 510; XVII, 91, 130, 760; XVIII, 137, 466; XXI, 301, 317; XXII, 322; *Odisea* XXII, 114, 162; XXIII, 366.

²⁴⁶ *Il.*, III, 327; cf. X, 504.

²⁴⁷ *Il.*, III, 29.

²⁴⁸ La lista de lugares en los que se habla de τεύχεα es interminable: *Ilíada*, II, 808; III, 29, 89, 114, 195, 327-8; IV, 222, 419, 504, 532; V, 42, 58, 164, 294, 450, 494, 540, 618, 737; VI, 28, 103, 230, 235, 321, 340, 513; VII, 78, 82, 103, 122, 137, 146, 150, 193, 207; VIII, 260, 376, 388, 530; XI, 80; X, 151, 182, 439, 480, 504; XI, 49, 110, 211, 247, 334, 386, 432, 580, 582, 725, 798; XII, 77, 81, 396; XIII, 181-2, 187, 202, 235, 241, 738, 749; XIV, 381, 420, 428, 524, 544, 555, 583; XVI, 64, 129, 156, 248, 368, 426, 500, 545, 560, 650, 782, 846; XVII, 50, 122, 125, 130, 191, 194, 199, 202, 210, 214, 311, 450, 472, 537, 693, 698, 760; XVIII, 21, 137, 144, 147, 188, 192, 197, 269, 277, 303, 335, 451, 510, 518, 617, 398; XX, 46, 317, 336, 408, XXII, 125, 258, 368, 381; XXIII, 15, 131, 800, 803, 809; *Odisea* IV, 784; XI, 41, 74, 546, 554; XII, 13; XVI, 284; XIX, 4; XXII, 104, 109, 114, 139, 141, 148, 162, 180, 201; XXIII, 366; XXIV, 165, 219, 380, 466, 496, 525, 534.

²⁴⁹ *Od.* XIV, 474.

²⁵⁰ *Il.*, IV, 432.

²⁵¹ *Il.*, VI, 504; XIII, 510; 619; XV, 616; XVI, 40; XVI, 566; XVIII, 39; 60; 70; 85; 91; 208; 318; XVIII, 82; 466; XIX, 10; 12; 412; XXI, 183; 301; XXII, 322; 399; *Odisea* XII, 228.

²⁵² Sobre τέχνη en el mundo griego pueden consultarse los espléndidos estudios de Kube, *TEXNH und APETH*, op. cit. e Isnardi Parente, M., *Techne*, op. cit.

fabricado con esmero (κόμῃ τεύχων) el cetro que Agamenón empuña en la asamblea²⁵³, así como la primorosa coraza que adorna los hombros de Diomedes en el campo de batalla²⁵⁴; Hefesto se ha construido a sí mismo la morada a la que Tetis se llega con el fin el de rogarle que forje una nueva armadura para su hijo Aquiles²⁵⁵. Tetis lo encuentra atareado en la construcción (ἔτευχεν) de veinte trípodes que decorarán el contorno de la pared de la sala. El cojitrancó acepta de inmediato el encargo y fabrica un maravilloso escudo en cuya superficie graba²⁵⁶ imágenes sin par²⁵⁷: hace figurar “la tierra, el cielo y el mar,/ el infatigable sol y la luna llena, /así como todos los astros que coronan el firmamento”²⁵⁸; dos ciudades de miséras gentes; una fértil campiña poblada de agricultores que aran el campo, un dominio real, un viñedo y una manada de vacas fabricadas (τετεύχματο) de oro y de estaño, un pastizal, escenas de danza y, por último, el inmenso poder del río Océano bordeando el escudo: “Después de fabricar (τεῦξε) el alto y compacto escudo, / le hizo una coraza que lucía más que el resplandor del fuego/ y también un poderoso casco ajustado a las sienes,/ bello y primoroso, que encima tenía un áureo crestón,/ y también unas grebas de maleable estaño”²⁵⁹.

Toda la escena está dominada por la actividad técnica del cojitrancó, que forja el escudo y fabrica cada uno de los detalles que encontramos en la superficie del mismo. Τεύχω aparece una y otra vez en este pasaje como expresión de la habilidad artesanal de Hefesto. Sin embargo, la destreza técnica no pertenece exclusivamente a los habitantes del Olimpo. Encontramos ejemplos similares de fabricación de objetos referidos a los

²⁵³ *Il.* II, 101.

²⁵⁴ *Il.* VIII, 195.

²⁵⁵ *Il.*, XVIII, 373.

²⁵⁶ El verbo empleado es τεύχω: *Il.* XVIII, 483, 574; 609-613.

²⁵⁷ Para la totalidad del pasaje, *Ilíada*, XVIII, 368ss; cf. *Il.* XIV, 338, donde se nos informa sobre el tálamo construido por Hefesto y *Odisea*, VII, 92, donde se refieren los perros labrados por el cojitrancó en las puertas del palacio de Alcínoo.

²⁵⁸ “Ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ’, ἐν δ’ οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν/ ἡέλιόν τ’ ἀκάμαντα σελήνην τε πλήθουσσαν/ ἐν δὲ τὰ τειρεῖα πάντα, τὰ τ’ οὐρανὸς ἐστεφάνωται”, XVIII, 483-85.

²⁵⁹ “Αὐτὰρ ἐπειὶ δὴ τεῦξε σάκος μέγα τε στιβαρόν τε/ τεῦξ’ ἄρα οἱ θωρηκὰ φαεινότερον πυρὸς αὐγῆς/ τεῦξε δὲ οἱ κόρυθα βριαρὴν κροτάφοις ἀραρυῖαν/ καλὴν δαιδαλέην, ἐπι δὲ χρύσειον λόφον ἦκε/ τεῦξε δὲ οἱ κνημίδας ἑανοῦ κασσιτέροιο“, XVIII, 609-613.

héroes, que han levantado altares (θεῶν ἐτετεύχατο βωμοί)²⁶⁰, construyen sus propias casas (ἐϋτεύξε)²⁶¹ y se muestran excelentes en el arte de la producción, como Tiquio²⁶², autor del escudo de Ayante²⁶³ o Fereclo, “que con sus manos toda clase de primores sabía fabricar”(ὅς χερσὶν ἐπιστατο δαιδαλα πάντα τεύχειν)²⁶⁴. Tanto en el plano de la trascendencia como en el de la temporalidad, τεύχω se aplica, en fin, a la producción artesanal y a los objetos resultantes de misma.

Al margen de este empleo en el ámbito de la producción artesanal, encontramos una derivación del significado de τεύχω hacia niveles más abstractos que nos introduce ya en el asunto de nuestro interés. En la línea abierta de los usos nocionales de τυγχάνω como encuentro *para* los hombres, como aquello que alcanza o acontece o le llega a un individuo, τεύχω asume también un papel crucial en la expresión del acontecimiento significativo. Y lo hace no ya desde la designación del encuentro, como en el caso de Homero, sino por referencia a los orígenes y al sentido del mismo, es decir, funcionando como *indicador de las fuentes*. En efecto, τεύχω designa en numerosos lugares de la *Ilíada* y la *Odisea* *aquello que los dioses fabrican o preparan para los hombres*. En este sentido, los dioses pasan a ser *agentes* de las desgracias²⁶⁵ de los hombres o de sus beneficios²⁶⁶, esto es, instancias causales²⁶⁷ que originan, provocan y la postre explican la aparición de un determinado acontecimiento. Veamos algunos ejemplos:

²⁶⁰ *Il.*, XI, 808.

²⁶¹ Es el caso de Alejandro, *Il.*, VI, 314.

²⁶² ¿Es casual que sea Τυχίος el nombre del fabricante del escudo de Ajax?

²⁶³ *Il.*, VII, 220.

²⁶⁴ *Il.*, V, 61 .

²⁶⁵ Pesares: *Il.* I, 110; XIII, 209; XXI, 575; *Od.* I, 244; VIII, 579; XIV, 138; guerras: I. XV, 70; *Od.* XXIV, 476; la muerte: *Il.* III, 101; XII, 345, 358; *Od.* IV, 771; XXIV, 124. Algunos de estos ejemplos parecen responsabilizar a los hombres de las muertes o las desgracias de otros hombres. Sin embargo, en todos ellos podemos adivinar el designio de la trascendencia operando en la sombra.

²⁶⁶ *Od.* VIII, 579; XXIV, 476.

²⁶⁷ Sobre la vinculación del τεύχω homérico con la idea de causación, *vid.* Chantraine, DELG, op. cit, s.v. y LSJ, op. cit., s.v.

Cuando Agamenón menciona la furia de Apolo contra los argivos en su discurso a Calcante, dice que el flechador “les está produciendo dolores”, ἀλγεα τεύχει²⁶⁸, esto es, que está siendo la causa de sus mortales heridas y del sufrimiento general derivado de las mismas. Los daños son producidos, fabricados por el dios mediante un instrumento: su arco implacable. Por su parte, Posidón, tras contemplar la muerte de su nieto Anfímaco a manos de Héctor, recorre las tiendas de los aqueos tratando de instarles a la lucha y no con otro fin que el de “causar duelos a los troyanos”, Τρώεσσι δὲ κήδεα τεύχεν²⁶⁹. Este sentido abstracto de la producción de sufrimiento se ve reforzado por un pasaje posterior del canto XIII, en el que se nos informa de los planes que enfrentan a Zeus y al dios marino. Ambos cavilan en sus mentes cómo dar la victoria a troyanos y argivos, respectivamente. La connotación causal de corte abstracto aparece con claridad cuando se nos dice que “Con opuestos propósitos los dos pujantes hijos de Crono/ preparaban luctuosos dolores para los héroes guerreros”: Τῶ δ’ ἀμφὶς φρονέοντε δῶ Κρόνου υἱε κραταιῶ ἄνδράσιν ἥρώεσσιν ἐτεύχετον ἀλγεα λυγρὰ.²⁷⁰

En este empleo de τεύχω observamos claramente la vinculación entre la voluntad de los dioses y el acontecimiento acaecido a los mortales. En efecto, la esfera de la divinidad es causa y origen de los males padecidos por los ejércitos en la medida en que esos males son urdidos, preparados y fabricados por los olímpicos, elaborados con sus mentes caprichosas y ejecutados mediante su extremo poder. Ciertamente, un dios puede brindar protección (τεύχε δὲ πομπήν²⁷¹), pero también puede generar la muerte o el sufrimiento de un hombre. Y puede hacerlo del mismo modo en que dispone una tormenta²⁷², produce un simulacro²⁷³ o fabrica objetos que serán regalados a un

²⁶⁸ *Il.* I, 110.

²⁶⁹ *Ibid.* , XIII, 209.

²⁷⁰ *Ibid.* 345-346.

²⁷¹ *Od.* X, 18.

²⁷² “Como cuando relampaguea el esposo de Hera, de hermosos cabellos/ al disponer un aguacero indescriptible o un pedrisco/ o una nevada cuando la nieve salpica los labrantíos...”: (ὡς δ’ οὐτ’ ἀν’ ἀστράπτη πόσις Ἥρης ἡυκόμοιο/ **τεύχων** ἦ πολλὸν ὄμβρον ἀθέσφατον ἢ χάλαζαν/ ἦ νιφετόν, οὐτε πέρ τε χιὼν ἐπάλυνεν ἀρούρας) *Il.* X, 5-7.

²⁷³ “Apolo, el de argéteo arco, fabricó un simulacro/ idéntico al propio Eneas y semejante también en sus armas”: (αὐτὰρ ὃ εἰδῶλον τεύξ’ ἀργυρότοξος Ἀπόλλων/ αὐτῷ τ’ Αἰνεΐα ἱκελὸν καὶ

mortal²⁷⁴. Los dioses preparan y ejecutan penas para los mortales²⁷⁵ al igual que los hombres maquinan un crimen y lo llevan a término²⁷⁶, organizan banquetes²⁷⁷ o realizan mezclas con sus propias manos²⁷⁸.

En la *Odisea*, Homero emplea el mismo verbo para designar tanto los hechos consumados por los dioses para ruina de los hombres como el crimen perpetrado por Egisto y Clitemnestra contra Agamenón. Así, Alcínoo pregunta al huésped errante:

“Di, ¿por qué los suspiros y el llanto que hinchaban tu pecho /al oír las desgracias de Ilión y los dánaos argivos?/ Voluntad ello fue de los dioses (τὸν δὲ θεοὶ μὲν τεύξαν) que urdieron a tantos /la ruina por dar que cantar a los hombres futuros”²⁷⁹:

Y de este modo narra Ulises narra su encuentro con Agamenón en el Hades, desvelando el Atrida allí mismo la verdadera causa de su muerte:

τεύχεσι τοῖον) *Il.* V, 449-450; cf. *Od.* XIII, 397, donde Atenea asegura a Ulises que le va a hacer cambiar de aspecto de tal modo que no le podrá reconocer ningún hombre: ἀλλ’ ἄγε σ’ ἄγνωστον τεύξω πάντεσσι βροτοῖσι.

²⁷⁴ El escudo que Hefesto forja con esmero para Aquiles, *Il.* XIX, 368.

²⁷⁵ “Voluntad ello fue de los dioses [la errancia de Ulises] que urdieron a tantos/ la ruina por dar que cantar a los hombres futuros”: (τὸν δὲ θεοὶ μὲν τεύξαν, ἐπεκλώσαντο δ’ ὄλεθρον ἀνθρώποις, ἵνα ἦσι καὶ ἐσσομένοισιν αἰοιδῇ), *Od.* VIII, 579-580.

²⁷⁶ Clitemnestra a Agamenón: “En verdad que no hay nada más fiero ni más miserable/ que mujer que tamañas acciones prepara en su pecho./ como el crimen inicuo que aquélla ideó de dar muerte/ al esposo, señor de su hogar: (ὡς οὐκ αἰνότερον καὶ κύντερον ἄλλο γυναικός, [ἦ τις δὴ τοιαῦτα μετὰ φρεσὶν ἔργα βάληται:] οἶον δὲ καὶ κείνη ἐμήσατο ἔργον ἀεικές, κουριδίῳ τεύξασα πόσει φόνον.), *Od.* XI, 427-430.

²⁷⁷ Habla Aquiles, ansioso de combate: “Si por mí fuera./ ahora mismo mandaría al combate a los hijos de los aqueos/ en ayunas y sin probar bocado, y sólo a la puesta del sol./ tras habernos cobrado la afrenta, dispondría una gran cena” (ἦ τ’ αὖν ἐγωγε/ νῦν μὲν ἀνωγοίμι πτολεμίξειν υἱᾶς Ἀχαιῶν(νήστιας ἀκμήνους, αἶμα δ’ ἥελιφ καταδύντι/ τεύξεσθαι μέγα δόρπον, ἐπὴν τεισαιμεθα λωβην)’, *Il.* XIX, 205-8; cf. *Od.* X, 181-2, donde Ulises acaba de cazar un enorme ciervo y ofrecérselo a sus afligidos compañeros: “Mas, después de mirarlo un gran rato y gozar con sus ojos,/ se lavaron las manos e hicieron el pingüe banquete”: (αὐτὰρ ἐπεὶ τάρπησαν ὄρωμενοι ὀφθαλμοῖσι, χεῖρας νιψάμενοι τεύχοντ’ ἐρικυδέα δαῖτα)

²⁷⁸ Hecamedes prepara a Nestor y Eurimedonte una mezcla para beber en la tienda del Nelida, *Il.* XI: “τοῖσι δὲ τεύχε κυκείῳ ἐϋπλόκαμος ἑκαμήδη”.

²⁷⁹ “οἱ τε φιλόξενοι καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεουδής./ εἶπε δ’ οὐ τι κλαίεις καὶ ὀδύρεαι ἐνδοθι θυμῷ/ Ἀργείων Δαναῶν ἠδ’ Ἰλίου οἱτον ἀκούων/. τὸν δὲ θεοὶ μὲν τεύξαν, ἐπεκλώσαντο δ’ ὄλεθρον/ ἀνθρώποις, ἵνα ἦσι καὶ ἐσσομένοισιν αἰοιδῇ.”, *Od.* VIII, 576-580.

“En verdad no acabó Posidón con mi vida en las naves
suscitando las ráfagas fieras de vientos adversos
ni me dio muerte en tierra tampoco ningún enemigo;
que fue Egisto el que urdió consumir mi ruina de acuerdo
con mi pérfida esposa (ἀλλά μοι Αἰγισθος **τεύξας** θάνατόν τε μόρον τε
ἐκτα σὺν οὐλομένη ἀλόχῳ οἱκόνδε καλέσσας)”²⁸⁰

Τεύχω asume, como vemos, el canal expresivo no sólo de la producción de objetos físicos y utensilios de guerra, sino también de valores abstractos como la propia muerte, planeada, tramada y ejecutada al modo de un proceso técnico que da lugar a un resultado. Los designios de la divinidad se convierten en la causa eficiente de los padecimientos del hombre, que resultan de un curso de acción reflexivo. La técnica que Hefesto aplicaba a la construcción de palacios, armas y trípodes se abre a la posibilidad de una misma acción constructiva cuyos efectos, sin embargo, son ahora las suertes de los mortales, los acontecimientos decisivos relativos a los hombres. Es por ello que Atenea, concluido ya el largo periplo de Ulises y habiendo éste recuperado su trono en Ítaca, le hace a Zeus, una vez más, la más común de las preguntas: ¿qué piensas, padre?, significando con ello, en realidad, ¿qué es exactamente lo que vas a hacer?, ¿qué planeas ejecutar? y, por ende, *¿qué es lo que va a suceder?*:

“Padre nuestro, Cronión, soberano entre todos los reyes
mi pregunta contesta: ¿qué guarda tu mente en sus senos?
¿Pondrás guerras terribles de hoy más y furiosas peleas
en los hombres de Ítaca o paz u amistad entre sus bandos?”²⁸¹

²⁸⁰Od., XI, 406-410: “οὐτ’ ἐμέ γ’ ἐν νήεσσι Ποσειδάων ἐδάμασσε/ [ὄρσας ἀργαλέων ἀνέμων ἀμέγαρον αὐτμήν,]/ οὔτε μ’ ἀνάρσιοι ἄνδρες ἐδηλήσαντ’ ἐπὶ χέρσου, ἀλλά μοι Αἰγισθος **τεύξας** θάνατόν τε/ μόρον τε ἐκτα σὺν οὐλομένη ἀλόχῳ οἱκόνδε καλέσσας”.

²⁸¹Od. XXIV, 473-476: “ὦ πάτερ ἡμέτερε Κρονιῶδη, ὕπατε κρειόντων, εἰπέ μοι εἰρομένη: τί νύ τοι νόος ἐνδοθι κεύθει; ἢ προτέρω πόλεμόν τε κακὸν καὶ φύλοπιν αἰνὴν **τεύξεις**, ἢ φιλότητα μετ’ ἀμφοτέροισι **τίθησθα**”. Obsérvese el empleo de dos verbos distintos que Pabón vierte en uno solo al castellano: en efecto, tanto **τεύχω** como **τίθημι** son traducidos por “poner”, pero en el sentido abstracto de colocar en la existencia, causar, hacer suceder.

La pregunta de Atenea ha de servirnos para indicar un último aspecto en relación con el significado del verbo τεύχω. Hemos visto cómo la producción técnica de objetos contenida en el nivel más elemental del verbo griego se ampliaba hacia un nivel de abstracción que favorecía expresión de valores como el socorro, la desgracia o la muerte. En estos casos, tales valores pueden encontrar su origen bien en la esfera de la temporalidad bien en la esfera de la trascendencia, esto es: la causa de la ayuda, el sufrimiento humano o la muerte pueden proceder tanto de un dios como de un mortal. Pero hemos insistido en el modo en que los acontecimientos relativos a los mortales han sido urdidos y elaborados por los designios de los olímpicos. Aquello que acontece a los hombres es, por consiguiente, *producto* de la acción divina. Si asumimos estas conclusiones, podemos insistir en que, al igual que en el caso del verbo τυγχάνω, τεύχω asume un *sentido fáctico* de enorme importancia para la posterior fijación conceptual de la noción de azar en la literatura posthomérica. Atenea pregunta a Zeus cuáles son sus planes porque sabe que los planes de un dios, una vez dispuestos, son literalmente *colocados* en la vida de los hombres, llevados a la existencia. Dichos planes se concretan, por tanto, en acontecimientos o hechos en la esfera de los intereses humanos. Lo ocurrido es aquello que ha sido querido por los dioses y ubicado en el tiempo de los mortales; lo sucedido es lo que ellos han fabricado para los hombres, disponiéndolo según medida y entregándolo al horizonte de la temporalidad. Y es por ello que algunas formas de τεύχω pasan a indicar también -particularmente en la *Odisea*- la realidad misma, la inapelable patencia de los hechos acontecidos o la posibilidad de aquellos que aún están por llegar según la voluntad divina. Cuando Agamenón recuerda a Néstor que las desgracias anunciadas por Héctor para los aqueos en *Ilíada* VIII, 188 y 596 se están cumpliendo una por una, el anciano -en un alarde pseudo-filosófico que anuncia ya el *factum infectum fieri nequit* del libro IX del *De interpretatione* de Aristóteles²⁸²- da la razón al Atrida con las siguientes palabras:

“Es verdad que los hechos están patentes (τετεύχεται), y ni siquiera

²⁸² “Así pues, es necesario que lo que es, cuando es, sea, y que lo que no es, cuando no es, no sea; sin embargo, no es necesario ni que todo lo que es sea ni que todo lo que no es no sea”: “Τὸ μὲν οὐκ εἶναι τὸ οὐκ οὐκ εἶναι ἢ, καὶ τὸ μὴ οὐκ εἶναι οὐκ εἶναι ἢ, ἀνάγκη: οὐ μέντοι οὔτε τὸ οὐκ εἶναι ἀνάγκη εἶναι οὔτε τὸ μὴ οὐκ εἶναι”, *De int.* IX, 19^a23-25.

el propio Zeus altitonante puede imaginar algo para mudarlos”²⁸³

La necesidad fáctica de lo acontecido es la necesidad propia del pasado, todo aquello que, habiendo sido el caso, no puede ser ya modificado ni siquiera por la intervención divina. Hechos que, en ocasiones, son designados con τεύχω en dirección al porvenir, como anuncio de futuras desgracias: pues pronto allí “se va abrir el camino de la ruina”: ἐπει□ τάχα τῇδε **τετεύχεται** αἰπὺς ο□λεθρος²⁸⁴. El sentido fáctico de τεύχω asume, en consecuencia, la expresión de los *hechos*. Pero a menudo olvidamos en nuestra propia lengua que “los hechos”, “lo hecho” es también el *producto* de la acción, esto es, del hacer mismo; que las cosas hechas son tanto las que realizamos en calidad de agentes racionales y morales como aquellas que producimos en cuanto animales técnicos y racionales: cosas y acciones. Este es el recorrido figurado que atraviesa el sentido del verbo τεύχω en los poemas homéricos: las cosas producidas son las cosas hechas mediante la habilidad técnica, los objetos, los útiles, los productos de los que tanto el hombre como la divinidad se sirven en su cotidianidad. Pero *cosas hechas* son también las acciones, los cursos de acción deliberada e intencional que, en el imaginario homérico, adquieren un significado especial a la hora de comprender la relación entre la trascendencia y la temporalidad: las cosas hechas son las cosas ocurridas, los sucesos, los acontecimientos acaecidos en el plano mundano de la existencia que, precisamente, arriban porque han sido elaborados y enviados por la divinidad, hechos y dispuestos por el dios. *Lo* hecho, por tanto, en tanto que resultado de la acción divina, se convierte en *el* hecho, en cuanto evento significativo destinado a los hombres.

El sentido del acontecimiento inescrutable, repentino y significativo se servirá, como veremos, de esta fuente de significación constituída por el horizonte común de τυγχάνω y τεύχω. El encuentro se convertirá en evento y será articulado aún con mayor precisión: insistiendo en el aspecto receptivo del encuentro, en su punto de llegada, los sucesos relatados por la familia común de τυγχάνω y τεύχω que darán lugar a la aparición de τύχη serán concebidos como *envíos* de la divinidad, *destinos*

²⁸³ Il. XIV, 53-54: “ἢ□ δὴ ταῦτά γ’ ἐτοῖμα **τετεύχεται**, οὐδέ κεν ἄλλως Ζεὺς ὑπιβρεμέτης αὐτὸς παρατεκτῆναιτο.”.

²⁸⁴ Il. XII, 345 y 358. La expresión hace referencia a la situación extremadamente crítica que temporalmente asola al ejército dánao, el cual, literalmente, espera lo peor.

fabricados por los propios dioses²⁸⁵-con sus propias manos, dirá Píndaro²⁸⁶- para cada uno de los mortales, quienes los reciben como asignación inexorable de aquello que inevitablemente les corresponde. Τυγχάνω y τεύχω perfilan, de este modo, las bases de la progresión semántica de τύχη, desde el encuentro, el hallazgo y la obtención en el vocabulario bélico de la Ilíada, hasta la fabricación, la preparación y la entrega por parte de los dioses de todo aquello que les acontece a los hombres. No es de extrañar, entonces, que las primeras apariciones de τύχη coincidan en una dirección de sentido que apunta hacia la donación y la generosidad (diosa de la fertilidad y la abundancia, representaciones con la cornucopia) y, principalmente, a la localización en el plano de lo divino del origen y la causa del acontecimiento relativo a los mortales. Τύχη será, por tanto, la entrega, el hallazgo imprevisto de lo que nos es concedido como regalo o don preparado por los dioses²⁸⁷. Veamos cómo estas coordenadas semánticas (sentido técnico, sentido causal, sentido fáctico) van filtrándose paulatinamente en el empleo del sustantivo.

Los testimonios conservados de la literatura arcaica inmediatamente posterior a Homero constituyen una fuente problemática de estudio, tanto en sí mismos como en relación al caso particular que nos ocupa. Entre la epopeya homérica y el siglo V a .c., los fragmentos conservados apenas ofrecen ocurrencias significativas de la familia lexical de τυγχάνω. Por el contrario, si acudimos a la obra de Píndaro observamos que en ella τύχη –τύχα, en dialecto dorio- no aparece menos de quince veces²⁸⁸. De los aproximadamente siete mil versos conservados, la frecuencia con la que aparece el sustantivo en la obra pindárica sobrepasa con mucho las escasas apariciones en el resto

²⁸⁵ Píndaro asumirá este sentido del τεύχω homérico de modo ejemplar, afirmando que “Dios, que otorga todo a los mortales,/ la gracia implanta también en el canto”: θεὸς ὁ πάντα τεύχων βροτοῖς καὶ χάριν ἀοιδῶν φυτεύει, fr. Incert. 141.1-2, trad. de Alfonso Ortega.

²⁸⁶ Las manos del dios acompañan la acción de los mortales, dirigiéndoles a la gloria o castigándoles sin remedio: *Olímpica* X, 21; *Pítica* I, 48; *Nemea* X, 5, 65.

²⁸⁷ Este primer nivel semántico se corresponde a la perfección con la duplicidad del concepto de evento fortuito. Aristóteles dará buena cuenta de ello. En efecto, el azar o la casualidad pueden ser considerados desde un punto de vista causal o desde una perspectiva efectual. En cuanto causa, el azar se convierte en la razón –oscura- que se encuentra a la base de cierto tipo de acontecimientos. Por su parte, en cuanto efecto, el azar se concibe como coincidencia o resultado inesperado de origen incierto, como espacio de significación práctica no completamente reducible a esquemas explicativos.

²⁸⁸ *Olímpicas* VIII, 67; XIII, 115; XIV, 16; *Píticas* II, 56; VIII, 53, 72; IX, 72; *Nemeas* I, 61; IV, 7; V, 48; VI, 24; X, 25; *Istmicas* III/IV, 49; VIII, 67; *Fragmentos, Himnos a los dioses* 38, 39, 40.

de los autores²⁸⁹: encontramos apariciones explícitas de τύχη como personificación en Arquíloco²⁹⁰ y en Alcmán²⁹¹, y el sustantivo es empleado un par de veces más por Solón²⁹² y Teognis²⁹³, pero siempre sin insistencia. La escasa presencia del término no elimina, sin embargo, un aspecto clave en la configuración semántica del vocablo, un rasgo que irá apareciendo con mayor frecuencia a partir del siglo V en la obra de Píndaro, a saber: τύχη se perfila en un primer momento como figura de la trascendencia y, por tanto, completamente sometida a la esfera de la acción de la divinidad. Veamos cómo estos ejes conceptuales operan en los fragmentos conservados de los siglos VII y VI a.C.

Las primeras apariciones del voquible como nombre o personificación parecen encontrarse en la *Teogonía* de Hesíodo y en el himno homérico *A Deméter* citados con anterioridad. En estas ocurrencias, la figura de τύχη se presenta claramente como una deidad de carácter benévolo, pródigo y generoso. En el caso del himno homérico *A Démeter*, Τύχη encarna a una de las compañeras de juegos de Perséfone, a las que el autor enumera en detalle por boca de ésta última:

“Todas nosotras, en un prado encantador (Leucipe, Feno, Electra, Yante, Mélite, Yaque, Rodia, Calírooe, Melóbois, Tique (Τύχη) así como Ocírooe, de suave tez de flor, Crispida, Yanira, Acaste, Admite, Ródoe, Pluto y la graciosa Calipso, Éstige, Urania y la amable, Galaxaura, Palas, la que suscita el combate y Ártemis, diseminadora de dardos), jugábamos y cogíamos en un ramo con nuestras manos encantadoras flores”²⁹⁴.

²⁸⁹Para un tratamiento específico de las tablas de frecuencia, *vid.* Villard, *op. cit.*, p. 55ss.

²⁹⁰fr. 8 D/ 16 W: “πάντα Τύχη και Μοῖρα Περικλεες ἀνδρι δίδωσιν”.

²⁹¹ El fragmento de Alcmán es citado por Plutarco en su *De fortuna romanorum* 318 A 5-9: “No es [Fortuna], en efecto, obstinada, como dice Píndaro, ni dirige un doble timón, sino más bien es *hermana del Buen Gobierno y de la Persuasión/ e hija de la Previsión*” (“οὐ μὲν γὰρ “ἀπειθής” κατὰ Πυρρῶνα οὐδὲ “διδυμον στρέφουσα πηδάλιον”, ἀλλὰ μάλλον “Εὐνομιᾶς και Πειθοῦς ἀδελφὰ και Προμαθειᾶς θυγάτηρ” ως γενεαλογεῖ Ἀλκμάν”); cf. *infra*, p. 132-33.

²⁹² “πρῶτα μὲν εὐχόμεσθα Διὶ Κρονίδῃ βασιλῇ θεσμοῖς τοῖσδε τύχην ἀγαθὴν και κύδος ὀπάσσαι.”, 31.2.

²⁹³ *Eleg* 1.130: “Μήτ’ ἀρετὴν εὐχου, Πολυπαῖδῃ, ἔξοχος εἰναί/ μήτ’ ἀφενος: μῶνον δ’ ἀνδρὶ γένοιτο τύχη”.

²⁹⁴ “A Démeter”, vv. 418-28, en: *Himnos homéricos; La Batracomiomaquia*, trad., introd. y notas de A. Bernabé Pajares.

Por su parte, Hesíodo identifica a Τύχη con una de las hijas de Océano, localizándola en el poema junto a Εὐδώρα (la pródiga, la que da prosperidad), Πλουτώ (Riqueza) y el resto de las Oceánides²⁹⁵. En ambos ejemplos, la imagen de Τύχη aparece vinculada a personificaciones de la fertilidad, el dispendio y la abundancia. Como señala Allégre, es muy probable que la identificación de Τύχη con una divinidad del océano en Hesíodo y en el himno homérico a Démeter –diosa de la tierra- contribuyera a establecer el primer sentido de aquella como diosa de la abundancia²⁹⁶. Teniendo en cuenta las posibilidades semánticas del binomio τεύχω-τυγχάνω que hemos delineado previamente y asumiendo el cruce de ambos verbos como aspecto esencial del significado de τύχη, prestaremos atención al sentido del *encuentro* y de la *producción*, i.e, el suceso y la causación del mismo. Ambos se dan cita y se combinan en la idea de τύχη como acontecimiento preparado por los dioses y entregado a modo de destino a los mortales. Dicha opción parece asimilarse con mayor facilidad al horizonte religioso de la cosmovisión arcaica que se expresa en los fragmentos de poetas como Arquíloco o Alcmán que hemos referido previamente. Por lo demás, esta interpretación parece ajustarse al contenido del célebre verso del poeta de Paros:

“πάντα Τύχη και Μοῖρα Περικλεεσ ἀνδρι δίδωσιν”²⁹⁷

Τύχη y Μοῖρα *dan* todo a los hombres. Arquíloco parece insistir en la personificación de una divinidad que otorga y regala, enfatizando con ello el carácter causal y la indicación del origen de toda donación relativa a los intereses humanos. La donación, por supuesto, no debe ser entendida en términos estrictamente cósmicos u objetuales, sino en el marco abstracto de todo acontecimiento significativo que les acontece a los hombres. En este sentido, podría resultar algo desconcertante la intimidad de dos figuras

²⁹⁵ *Teogonía*, vv. 345-362.

²⁹⁶ Op. cit., p. 11. A juicio de Allégre, la distinción entre una diosa de la fertilidad ligada al culto rural de la tierra y una diosa marina de la abundancia se explica por una serie de cambios políticos y económicos acaecidos en Grecia entre los siglos VIII y VI a.C. En efecto, Grecia amplía paulatinamente sus contactos comerciales por vía marítima y la tierra deja de ser el centro simbólico del culto, dejando espacio para la inclusión del ámbito marino.

²⁹⁷ Fr. 8 D /16 W.

en apariencia tan opuestas como μοῖρα y τύχη ²⁹⁸. No obstante, tal confusión sería más propia de nuestras traducciones y cosmovisión actual que del sentido original que pudieran estar sugiriendo las palabras de Arquíloco. La filiación de ambas figuras debe comprenderse en su propio contexto, esto es, en el interior de una cosmovisión arcaica que tiende a concebir las relaciones entre el hombre y el mundo como relaciones entre el individuo y la trascendencia, allí donde la realidad se presenta como campo de acción de la potencia divina –o de potencias que superan por completo las capacidades humanas-. En este sentido, la clave hermenéutica que nos ayuda en el trato con estos documentos sigue siendo la trascendencia tal y como la hemos presentado en el capítulo anterior: la dimensión fugitiva pero constitutiva del ser y del hombre que representa todo aquello que va más allá de las facultades de comprensión y control del individuo racional, interfiriendo significativamente en la construcción de su existencia. Desde el interior de esta interpretación, τύχη y μοῖρα quedan hermanadas en una misma dimensión conceptual por cuanto designan la fuente ambigua e incierta en la que se pierde el sentido del evento, del suceso y del acontecimiento acaecido para un singular. Todas las cosas, entonces, todo aquello que *nos* acontece en la esfera de la temporalidad, absolutamente todo (πάντα) procede de una esfera superior e inescrutable que diseña, modela, fabrica y destina aquello que *nos* corresponde. El acontecimiento es un destino y el origen del destino se localiza en la fabricación del mismo en el ámbito de la trascendencia.

El fragmento de Arquíloco es importante en relación con la idea de la donación divina todavía en otro sentido. Nos referimos a la constatación poética de la experiencia de la precariedad, la fragilidad y la incertidumbre como rasgos definitorios de la condición humana. La personificación de τύχη en el fragmento anterior y su asociación a μοῖρα nos permiten reconocer, por oposición a la esfera del poder trascendente, las características que definen la visión arcaica del hombre griego. Τύχη y Μοῖρα representan la ignorancia del hombre con respecto al porvenir y la constatación cotidiana de la indisponibilidad de la propia vida, reflejada en los múltiples proyectos a menudo frustrados o favorecidos incomprensiblemente al margen de nuestra voluntad y deliberación. De modo que tanto si todo acontecer está predeterminado por la férrea red del destino, como si se desfonda en la indeterminación objetiva del flujo contingente del

²⁹⁸ Sobre las relaciones entre ambas, vid. Nilsson, *Gr. Rel.* II, op. cit., 190ss.

devenir, la posición del hombre se define por su ignorancia y por su exposición a las vicisitudes de la cotidianidad. La experiencia nos muestra la fugacidad de todas las cosas y no parece posible sustraerse a la mutabilidad de los acontecimientos que tan pronto nos traen la dicha como la desgracia. Es por ello, afirma Arquíloco, que los hombres son criaturas temerosas, porque la incertidumbre trae el miedo, porque la precariedad y el riesgo constatan la exposición a una convulsión inminente que bien podría arruinar nuestras vidas: “Mira, Glauco: ya el mar hierve, con oleaje/ profundo, y en la sierra un nublo se levanta/ que diz tormenta; y, súbito, nos sobrecoge el pánico”²⁹⁹ Tal es el sentido del famoso verso pindárico en el que se condensa la experiencia arcaica de la inestabilidad y la fugacidad de todo lo humano :”¡Seres de un día! ¿Qué es uno? ¿Qué no es? ¡Sueño de una sombra/ es el hombre! Pero si llega la gloria, regalo de los dioses,/ hay luz brillante entre los hombres y amable existencia”.³⁰⁰

En resumen, a pesar de conservar un único fragmento en la obra de Arquíloco en el que τύχη aparece de modo explícito, podemos extraer de la lectura del mismo una aproximación de crucial importancia: el énfasis en la fragilidad de la existencia humana y en la inestabilidad de todos los asuntos relativos a los mortales contenido en la personificación de τύχη. En efecto, en el interior de este marco de interpretación de la totalidad, la poesía lírica acentúa la mutabilidad como pulso del ser (conoce, Glauco, el ritmo de todas las cosas...) y la exposición de lo humano al poder de lo trascendente, esto es, a sus imprevisibles *entregas*. Este es el sentido que hemos de conservar en un período en el que no abundan las menciones a τύχη, pero cuya escasa presencia delimita ya la dirección de su interpretación como figura de la trascendencia, designando la recepción en la esfera de la temporalidad de los destinos preparados, fabricados y enviados a los hombres desde la esfera divina.

²⁹⁹ Fr.105: “Γλαῦχ’, οἶρα: βαθὺς γὰρ ἤδη κύμασιν ταρασσεται/ πόντος, ἀμφὶ δ’ ἄκρα Γυρ<έω>ν ὀρθὸν ἰσταται νέφος,/ σῆμα χειμῶνος, κιχάνει δ’ ἐξ ἀελπιῆς φόβος”, West, M.L., *Iambi et elegi Graeci*, vol. 1.

³⁰⁰ *Pítica* VIII, 95-97: “ἐπάμεροι: τί δέ τις; τί δ’ οὐ τις; σκιᾶς ὄναρ/ ἀνθρώπος. ἀλλ’ οἶταν αἰγλα διόσδοτος ἔλθῃ/ λαμπρὸν φέγγος ἐπεστὶν ἀνδρῶν καὶ μειλίχος αἰῶν”. La condición pasajera del ser humano contrasta con la posibilidad de una existencia dichosa sobre la tierra, la cual, sin embargo, sólo emerge como don de la trascendencia. La traducción del término ἐπάμεροι ha dado lugar a sugerentes propuestas. Como es sabido, Fränkel lo interpreta no ya en relación a la brevedad de la existencia desde un punto de vista cronológico, sino en términos de mutabilidad, precariedad, inestabilidad y fragilidad como coordenadas de interpretación de la vida humana. Los seres humanos son efímeros porque están expuestos a “lo que trae el día” (epi-hemera), eventos imprevisibles que pueden decidir el curso de toda una vida.

El otro fragmento al que hacíamos referencia pertenece a Alcman y dice así:

“...la Suerte,/ del Buen Gobierno y de la Persuasión/ hermana, e hija de la Previsión”³⁰¹.

Plutarco lo recoge en el siguiente pasaje de su *De fortuna romanorum*:

“No es [Fortuna], en efecto, obstinada, como dice Píndaro, ni dirige un doble timón, sino más bien es *hermana del Buen Gobierno y de la Persuasión/ e hija de la Previsión*”³⁰²

Plutarco prefiere la genealogía ofrecida por Alcman a las palabras de Píndaro, que subraya la naturaleza inmovible de τύχη (terca, tenaz, no persuasible, ἀπειθής), y la pone a los mandos de un “doble timón” (διϋμῶν στρέφουσα πηδάλιον)³⁰³. Alcman hermana a τύχη con Εὐνομία (Buen Gobierno) y Πειθῶ (Persuasión), convirtiéndola en hija de Προμαθήα (Previsión). Las personificaciones del buen orden, la persuasión y la previsión son, probablemente, de cosecha propia. En cualquier caso, la visión que subyace a las mismas parece más propia de Plutarco que de un lírico griego del siglo VII a.c. a saber: el éxito y el buen vivir no se deben tanto a la suerte indeterminada e imprevisible como al desarrollo ordenado y correcto de la propia vida,

³⁰¹Fr. 64 P: “Εὐνομίας <τε> καὶ Πειθῶς ἀδελφὰ καὶ Προμαθῆας θυγάτηρ”.

³⁰²“Sobre la fortuna de los romanos” 318 A 5-9, en: *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, vol. V, introd., trad. y notas de M. López Salva, Gredos, Madrid, 1989. [οὐ μὲν γὰρ “ἀπειθής” κατὰ Πινδαρον οὐδὲ “διϋμῶν στρέφουσα πηδάλιον”, ἀλλὰ μᾶλλον “Εὐνομίας καὶ Πειθῶς ἀδελφὰ καὶ Προμαθῆας θυγάτηρ” ὡς γενεαλογεῖ Ἀλκμάν].

³⁰³ El fragmento de Píndaro es el fr. 40 de los Himnos a los dioses: “Fortuna que a nadie obedece – girando el timón a uno y otro lado...: “Τύχα ἀπειθής | διϋμῶν στρέφουσα πηδάλιον”; cf. Pausanias, VII 26, 8, que cita el fr. 41 del poeta y se deja convencer por su genealogía, diciendo que Tyche: “...es una de las Moiras y que es/ algo más poderosa que sus hermanas” (“ἐγὼ μὲν οὐκ ἔμεινα Πινδαρου τά τε ἄλλα πειθόμεναι τῇ ᾠδῇ καὶ Μοιρῶν τε εἶναι μίαν τὴν Τύχην καὶ ὑπὲρ τὰς ἀδελφάς τι ἰσχύειν”).

a la observancia de la ley y la excelencia en la palabra. Sólo entonces nos sonrío la fortuna, cuando somos precavidos y obramos con rectitud³⁰⁴

La vinculación entre μοῖρα-τύχη y los dioses está presente también en Solón, para quien el éxito y la adversidad humanos son siempre una entrega de la deidad, cuyos designios son “del todo invisibles a los humanos”³⁰⁵. Μοῖρα trae el bien y el mal a los mortales, que permanecen en la ignorancia por lo que respecta a los acontecimientos futuros:

“La Moira es, en efecto, quien da a los humanos el bien y el mal,

Y son inevitables los dones de los dioses inmortales.

En todas las acciones hay riesgo y nadie sabe en qué va a concluir un asunto recién comenzado./

Así que uno que pretende obrar bien no ha previsto

que se lanza a un duro y enorme desastre

y a otro, que obró mal, le concede un dios para todo

la suerte del éxito, que contrarresta su propia torpeza”³⁰⁶

Quedémonos con la idea de la donación y de la trascendencia como ámbito referencial de la misma. Uno de los aspectos en los que constantemente insisten los estudiosos de la literatura arcaica es la del nacimiento de la lírica y del pesimismo griego como expresión de la experiencia humana de la fragilidad de la existencia. La insignificancia

³⁰⁴ A la hora de interpretar el devenir y las fuentes de los acontecimientos humanos, Plutarco apuesta, en efecto, por una alabanza de las virtudes derivadas de la inteligencia frente al poder omnímodo de la fortuna. Un acercamiento a la posición plutarquea en relación a estas cuestiones se encuentra en “Sobre la fortuna”, en: *Obras morales y de costumbres*, vol. II, introd., trad. y notas de C. Morales Otal y J. García López. Plutarco escribe este breve tratado con el fin de restar contundencia al antiguo verso de Quererón recogido por Cicerón en sus *Tusculanas*: “vitam regit fortuna, non sapientiam” (*Tusculanas* V 9, 25) y a sus posibles defensores. El verso de Quererón, que da comienzo al escrito de Plutarco, reza así: τύχη τὰ θνητῶν πράγματ', οὐκ εὐβουλία (Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 782).

³⁰⁵ Fr. 17 West, trad. García Gual, op. cit.: “πάντη δ' ἀθανάτων ἀφανῆς νόος ἀνθρώποισιν”,

³⁰⁶ Solón fr. 13 West, 63-70; trad. de C. García Gual en *Antología de la poesía lírica griega (siglos VII-IV a.c.)*, Alianza editorial, 1989 (3ª ed.) [Μοῖρα δέ τοι θνητοῖσι κακὸν φέρει ἡδὲ καὶ ἐσθλόν,/ δῶρα δ' ἀφυκτα θεῶν γίγνεται ἀθανάτων./ πᾶσι δέ τοι κινδυνὸς ἐπ' ἔργμασιν, οὐδέ τις οἶδεν/ πῇ μέλλει σχήσειν χρήματος ἀρχομένου: /ἀλλ' ὁ μὲν εὖ ἔρδειν πειρωμένος οὐ προνοήσας / ἐς μεγάλην ἄτην καὶ χαλεπὴν ἔπεσεν, /τῷ δὲ κακῶς ἔρδοντι θεὸς περὶ πάντα διδωσιν / συντυχίην ἀγαθὴν, ἐκλυσιν ἀφροσύνης].

de la propia vida resulta del sometimiento a poderes inexorables que modelan a su antojo, de manera incomprensible y ciertamente ambigua, la suerte de los mortales. “Nada nos pertenece realmente”, sugiere Hermann Fränkel insistiendo en la plasticidad de la existencia y la indisponibilidad de la propia vida³⁰⁷. Esta experiencia generalizada de la ἀμνηχανία³⁰⁸ y de la condición efímera del individuo configuran la tonalidad religiosa en la que se produce la evolución semántica de τύχη a partir del siglo V a.C. Y buena expresión de este sentir son las diferentes producciones de los poetas arcaicos desde Arquíloco hasta Píndaro. Ciertamente, las ocurrencias de τύχη en el interior de los fragmentos conservados son escasas, como acabamos de comprobar. Pero nos interesa subrayar brevemente el hecho siguiente: τύχη pertenece en el período arcaico a las vías de expresión de la incertidumbre, la precariedad y la fragilidad del hombre enfrentado al poder aplastante de una divinidad caprichosa y envidiosa. E incluso en un período posterior, cuando la noción de la divinidad comience a racionalizarse y a asumir como rasgos de identidad los atributos del poder, la justicia y la bondad, la ambigüedad de la trascendencia y la incomprensión de los mortales frente a ella seguirá marcando el tono de las relaciones entre el hombre y lo divino. En el seno de la poesía arcaica, la expresión de esta situación de sometimiento se sirve de una pluralidad de vocablos distintos (μοῖρα, δαίμων, αἶσα, πότμος, τύχη...) cuya unidad de fondo apunta, sin embargo, a un lugar común: la manifestación de la trascendencia divina como dimensión rectora e inescrutable de la vida humana. En el interior de este sentido fundamental, las distintas nociones ocupan posiciones intercambiables, siendo todas ellas instrumentos expresivos del poder insondable y mayúsculo que somete a los hombres. Un poder, una dimensión de poder que representa, además, la fuente de todo acontecimiento relativo a los intereses humanos.

Con el advenimiento del siglo V a.C. el empleo de τύχη se multiplica enormemente. Si en los siglos anteriores no contamos más que con una decena de ocurrencias entre los fragmentos conservados de los poetas, a partir de la primera mitad del V a.c. y particularmente de la mano de Píndaro y Esquilo, asistimos a un crecimiento

³⁰⁷ *Poesía y Filosofía...*, op. cit., p. 139. Y añade a continuación: “Nuestro mundo mental y afectivo queda radicalmente modelado por los sucesos que nos ocurren. Somos, por así decir, un eco de las relaciones que nos definen en un tiempo determinado. Sin salvación ni salida estamos sometidos a la voluntad de los dioses”.

³⁰⁸ Sobre ἀμνηχανία véase el fr. 1 de Semónides, West, M.L., *Iambi...*, op. cit.

considerable en el empleo de τύχη y de su familia semántica³⁰⁹. El desarrollo de τύχη se concreta, además, en la aparición de una serie de términos que inciden en el carácter positivo o negativo del sustantivo, en la felicidad o en la desgracia desde el punto de vista de las consecuencias de la irrupción de lo divino en la esfera de lo humano³¹⁰. Ello se debe a la permanencia en ambos autores de una interpretación global de la realidad que prolonga las convicciones del período inmediatamente anterior: la noción, en efecto, continúa sometida a una determinada concepción de las relaciones entre el hombre y la divinidad, de modo que el *encuentro* representado en τύχη y en términos afines seguirá siendo interpretado desde una estricta vinculación a la voluntad divina. Con el incremento de la presencia de τύχη y de sus derivados en la obra de Píndaro y Esquilo, la tendencia de significación, hasta entonces tan sólo esbozada en los poemas homéricos y en la lírica arcaica de los siglos VII y VI a.c, consolida lo que anteriormente identificamos con una primera configuración del sentido del vocablo: τύχη obtiene su identidad por referencia a la esfera de la divinidad y en estricta vinculación con ella: es una τύχη θεῶν. Pero también ahora veremos con mayor claridad lo que los fragmentos líricos nos mostraban de modo un tanto ambiguo. Τύχη, si bien sometida a la dimensión de lo divino, *no se identifica en absoluto con una divinidad independiente*. La poesía de Píndaro y las obras de Esquilo y de Sófocles insistirán en este detalle de enorme relevancia. La τύχη depende del dios y se retringe a la esfera del dios, pero no al modo de una una figura individual, sino como *función y ejecución* de lo divino mismo en la esfera de lo humano. En ello insiste Herter con claridad meridiana: no es una potencia más que esté junto a los otros dioses y cuyo

³⁰⁹ Villard, *op. cit.* p. 99.

³¹⁰ Τύχη es un término neutro. La primera mitad del siglo V a.C. representa un primer posicionamiento coherente del vocablo y de su sentido, a la par que posibilita la apertura de canales expresivos para las ideas de lo favorable, lo propicio y lo fatídico como componentes de la praxis humana. En efecto, a partir de este momento asistimos al nacimiento de compuestos de la familia de τύχη que darán lugar a la formación de nociones como εὐτυχία y δυστυχία, absolutamente claves para la comprensión de la ética aristotélica. En el caso de la expresión de la desgracia, Esquilo tiene el mérito de haber creado una serie de términos en δυστυχ- de enorme influencia en la terminología posterior de la incertidumbre y el azar. Los ejemplos son abundantes entre los trágicos, pero ya en líricos como Semónides encontramos alguna ocurrencia de εὐτυχεῖν 7 West/ 7 D, v. 83. Píndaro emplea derivados de εὐτύχω de manera frecuente. Del mismo modo lo hace Esquilo, quien introduce, además, como decíamos, términos novedosos para expresar las desgracias acontecidas a los mortales. Para los usos en Píndaro: *Olímpica* VI, 81; VII, 81; *Nemea* I, 10; VII, 90; *Istmicas* III/IV, 1; *Frg. Partenios*, 94a.13. Los ejemplos en Esquilo son más numerosos. En el caso de las formas positivas con εὐτυχ-: *Las Suplicantes*, 1014; *Persas*, 325, 506, 709; 1012; *Los Siete contra Tebas*, 365, 417, 422, 625, 627; *Agamenón*, 20, 833, 1327; *Las coéforas*, 59, 1063 Para los compuestos en δυστυχ-: *Supp.*, 339; *Prometeo* 345; 508; *Los Siete...*, 339, 482; *Agamenón* 1328, 1660; *Las coéforas* 913; *Las Euménides* 791, 821.

poder limitase o perjudicase: ella es más bien una “Tyche der Götter”³¹¹. De este modo, distintas expresiones constatables a lo largo de la literatura del V a.C., fundamentalmente en Píndaro, testimonian el grado de pertenencia de τύχη a la acción de la divinidad. Una acción que no aparece concretada, sin embargo en el nombre propio de una potencia específica: τύχα μὲν δαιμόνιος³¹², τύχα θεῶν³¹³, σὺν Χαριῶν τύχα³¹⁴, σὺν θεοῦ δὲ τύχα³¹⁵. Τύχη está subordinada a lo divino mismo, es decir, a la trascendencia como dimensión prioritaria, poderosa e inescrutable que incide significativamente en las vidas de los hombres³¹⁶.

La expresión de esta serie de problemas y la consolidación de τύχη como función de la divinidad aparecen con especial intensidad en la obra del poeta Píndaro³¹⁷. En concreto, en el empleo frecuente de la forma doria τύχα, que, como vimos más arriba, se documenta en dieciséis ocasiones en los versos conservados. El contexto de aplicación de esta expresión es principalmente el ámbito de la competición atlética, en cuyo interior se produce un elogio de la victoria cuya relevancia para una correcta comprensión del mundo arcaico apenas vislumbramos hoy en día³¹⁸. En un clásico

³¹¹ Herter, H, “ΠΕΡΙ ΤΥΧΗΣ”, op. cit., p. 79.

³¹² *Olímpica* VIII, 67, “con el favor de la divinidad”.

³¹³ *Pítica* VIII, 53, “por destino de los dioses”.

³¹⁴ *Nemea* IV, 7, “con el favor de las gracias”.

³¹⁵ *Nemea* VI, 24, “Con el favor de Dios”; cf. Esquilo *Supp.* 1014: “Que en lo demás nos den suerte los dioses” (“τάλλ’ εὐτυχοῖμεν πρὸς θεῶν Ὀλυμπιῶν”); *Agamenón* 1026: μοῖρα ἐκ θεῶν; *Los Siete*..., 625: “Pero es el don de un dios el triunfo humano” (“θεοῦ δὲ δῶρόν ἐστιν εὐτυχεῖν βροτούς”). Estos ejemplos recuerdan a otro tipo de expresiones ya empleadas por Homero para dar cuenta del destino de los hombres como acción ejecutada por la trascendencia: la moira de los dioses – μοῖρα Θεῶν- en *Odisea* III, 269 y XXIII, 413; o la moira del dios -Θεοῦ μοῖρα-, en *Od.* XI, 292.

³¹⁶ El significado de la ausencia de atribución de τύχη a una divinidad específica ha sido apuntado e interpretado por Herter. Τύχη nunca aparece ligada a un dios concreto sino a lo divino mismo, a cualquier grado de lo divino: “es sei dem θεῶν -zugeordnet- als der Gesamtheit der suprahumanen Mächte, sei es einem δαίμονι als einer einzelnen, aber nicht identifizierten Gottheit”, op. cit., p. 79.

³¹⁷ Un examen brillante, ya clásico, de la noción de τύχη en la obra de Píndaro es de Hans Strom *Tyche. Zur Schicksalfassung bei Pindar und den frühgriechischen Dichtern*, op., cit. Más reciente es el voluminoso estudio de Michael Theunissen, *Pindar: Menschenlos und Wende der Zeit*, Beck, München, 2000, en cuyo interior, además de un fiel apego al pensamiento contemporáneo, encontramos abundante bibliografía sobre la relevancia filosófica de los empleos pindáricos de τύχη y καῖρός.

³¹⁸ Τύχη lidera una *terminología de la victoria* en las obras de Píndaro y de Baquílides. Una herencia tomada del uso homérico del verbo τυγχάνω y cercana a la mentalidad aristocrática de la segunda mitad del VI a.C. que culminará en las guerras médicas: es necesario distinguir a los hombres virtuosos en

estudio consagrado a τύχη en el pensamiento de Píndaro y la lírica arcaica, Hans Strohm ha señalado con agudeza que la poesía pindárica se sirve del fenómeno de la victoria atlética en tiempos de paz como de un instrumento de comprensión del mundo ³¹⁹. En efecto, ese mundo que canta Píndaro es aún el campo de juego de la trascendencia dentro de una ontología de la clausura. Píndaro asume una presencia omnímoda de la divinidad en las empresas humanas que, en el ámbito de la competición deportiva., se traduce naturalmente en la victoria del atleta favorecido por los dioses: “Pero en las luchas vence la Fortuna, / no la fuerza.”³²⁰ El triunfo en los juegos merece

tiempos de paz del mismo modo que son encomiados los guerreros excelentes en tiempos de guerra. Al igual que el guerrero es admirado por sus hazañas bélicas, así el atleta por sus proezas deportivas. No obstante, lo cierto es que τύχη supera rápidamente cualquier restricción espacio-temporal y es interpretada como gobernadora de todos los asuntos humanos, tanto en la guerra como en la paz, propicios o adversos. En cualquier caso, resulta innegable que las esferas del certamen y la guerra aparecen íntimamente unidas en la poesía de Píndaro (*Pítica* VIII, 26-7; *Istmica* I, 50). Existe, en efecto, una evidente proximidad entre el enfrentamiento bélico y el orden de la competición atlética, los juegos, los certámenes. En dichos certámenes, la victoria procede siempre y necesariamente de una fuente externa al propio atleta, una presencia que le guía y le acompaña. Píndaro habla de σὺν τύχῃ (*Pít.* II, 56; *Nem* V, 48; VI 24; *Íst.* VIII, 68): la victoria sólo es posible con suerte, con fortuna. Pero la fortuna, como bien sabemos, pertenece a la esfera de una divinidad en cuya dimensión se origina todo acontecimiento propicio para los mortales y, por tanto, en el contexto atlético, todo éxito en los juegos. Muestra de ello es que la expresión de σὺν τύχῃ ο τύχῃ. vienen frecuentemente acompañados de una complemento de genitivo: τύχῃ μὲν δαίμονος ... con el favor de la divinidad. La dicha del atleta acontece como envío y entrega desde un orden inasible y poderoso que concede y regala. En definitiva, todo éxito para los mortales demanda el favor del dios, la ayuda y la gracia de la trascendencia (*Ol.* VIII, 67; *Pít.* VIII 53; *Nem.* IV, 7; VI, 24; cf. *Odisea.* III, 269; *Od* XI, 292XXII, 413). La presencia de la trascendencia en el contexto atlético y en toda empresa humana nos recuerda la importancia del verbo τεύχω para el significado de τύχη: Zeus *fabrica y dispone* para los hombres la dicha y la desgracia (*Peán* VI, 132). El encomio pindárico se dirige siempre, por tanto, al origen último del que procede todo acontecimiento digno de canto en el seno de la temporalidad y respecto a los mortales: los dioses, que pilotan los destinos humanos (*Pít.* IV, 274; V, 122). Para una aproximación filosófica al contexto atletico desde el marco del pensamiento alemán contemporáneo, véase Gumbrecht, H.U, *Elogio de la belleza atlética*, trad. de A. Mazzuchelli, Katz, Buenos Aires, 2006.

³¹⁹ Strohm, op. cit., p. 65 .

³²⁰ Fr. 38 Snell=256 Bowra, trad. A. Ortega: “ἐν ἐργμασιν δὲ νικᾷ τύχα/ οὐ σθένος”. Esta afirmación muestra con claridad hasta qué punto Píndaro es un representante de la ontología de la clausura que hemos distinguido en nuestro trabajo. El horizonte de la divinidad constituye una dimensión clave de la existencia humana. Ciertamente, en el ejemplo seleccionado se está hablando de un contexto deportivo y de las capacidades físicas del atleta. Sin embargo, no parece difícil ampliar estas convicciones al plano de la existencia racional. La victoria se debe al dios al igual que la felicidad y la excelencia como ciudadanos. ¿Significa esto que el hombre queda por completo minusvalorado desde un punto de vista moral? En absoluto. Antes al contrario, semejante afirmación confirma la ética de la nobleza y la buena cuna de la que Píndaro es representante. El éxito del hombre depende del dios, pero el dios no favorece a cualquier individuo sino, en efecto, sólo al mejor según el supremo saber de la divinidad. Por ello, en un universo en el cual la trascendencia llega a todos los ángulos de la existencia humana, desde su nacimiento –ética del linaje- hasta su muerte, el hecho de vencer o ser favorecido por los dioses intensifica la calidad de la propia vida. En este sentido, Magris declara: “Ma proprio perché avverte il fattore trascendente come parte integrante della sua esperienza del mondo, l’uomo antico può attribuire a ciò che non dipende da lui una dignità assolutamente preminente. In un modo in cui il divino ha tanta

el elogio del canto del mismo modo que la belleza natural, la buena cuna o la excelencia. Todas estas cualidades constituyen valores prioritarios en la cosmovisión pindárica, virtudes, excelencias contenidas en un paradigma moral y vital que subraya la importancia de aquellos dones que los hombres portan *a pesar de* no ser responsables directos de su posesión. La belleza natural, en efecto, la fuerza física y el nacimiento en un buena familia son factores independientes de la voluntad racional, elementos que caen por completo fuera de toda deliberación y del plano intencional de la acción responsable³²¹. En este sentido, nos parece hoy que tales virtudes proceden de la fortuna, el azar o la naturaleza y que, en cuanto portadoras de dicho carácter exterior, no merecen ni elogio ni consideración positiva desde el criterio moral. Sin embargo, esa exterioridad que identificamos con la naturaleza o el azar, con aquello que va más allá de los poderes del hombre, constituye en la mentalidad arcaica el signo mismo del divino, la huella de la trascendencia impresa en la vida singular de los diferentes mortales. Píndaro no distingue, por tanto, como no lo hace por lo general la tendencia predominante de la época precedente, entre el mundo de los hombres y el mundo de lo que es exterior a los hombres –naturaleza y divinidad–, sino que construye una perfecta unidad de sentido en la que ambas dimensiones aparecen inexorablemente combinadas³²². En dicha combinación, la esfera de la divinidad cumple el papel de instancia rectora y decisiva. Su incidencia inevitable y abrupta constituye una parte integrante en la de la experiencia humana del mundo. Y es en este sentido como la victoria en la competición deportiva se presenta como expresión fundamental de la concepción pindárica de las relaciones entre el hombre y la divinidad:

parte, è del tutto naturale che un uomo venga valutato non solo per quello che lui stesso è, ma anche e soprattutto per come gli Dei lo hanno fatto”, Magris, op. cit., p. 107-8.

³²¹ La belleza, la sabiduría, la nobleza y la fama son todos ellos requisitos de la excelencia en la cosmovisión del poeta: *Ol.* XIV, 7; cf. Teognis, 933; Platón, *Banquete*, 25 y 206d; Aristóteles, *EN* I, X.

³²² De hecho, el poder superior que distingue a los dioses de los hombres no impide que ambos linajes sean referidos por el poeta a un origen común, *Nemea* VI, 1-4. Fränkel nos recuerda que la insignificancia humana frente al orden de la divinidad está “muy lejos del sentimiento cristiano de autonegación y contricción. Para Píndaro, los dioses son algo así como los primos de la familia reinante, pues su madre ancestral es la nuestra”, *Poesía y Filosofía...*, op. cit., p. 440. Dioses y hombres quedan hermanados por su procedencia a partir de la tierra, madre de mortales e inmortales.

“Cuando un dios señala el comienzo/ para cualquier acción, derecha es por cierto/ la senda para lograr el éxito,/ y los finales son más hermosos todavía”³²³.

La suerte del hombre, su éxito o su fracaso, su victoria o su derrota son interpretados desde la voluntad divina que “otorga todo a los mortales”³²⁴, el dios que prepara (τεύχω) y envía al ser humano aquello que le corresponde. Un envío que, como vimos anteriormente, se presenta en la esfera de la temporalidad como encuentro o hallazgo del individuo con la significación práctica del evento representada perfectamente en la idea de la victoria³²⁵. Τύχα es, por tanto, en Píndaro, el nombre de la ejecución trascendente del destino de los hombres como donación de un sentido que se configura más allá de lo humano y para lo humano. El *punto de intersección* entre la dimensión que origina y dispensa, entre la fuente que dispone y el sujeto que experimenta, padece o disfruta la entrega. Τύχα es, en definitiva, el encuentro significativo entre el dios y el hombre, expresión sutil y figurada del acontecimiento como síntesis del lanzamiento y el acierto en el punto exacto, de la manera precisa y en el momento justo.

Hasta tal punto llega a ser importante Τύχα en el momento en que escribe Píndaro, que el poeta beocio decidió dedicarle expresamente un himno estatal: la famosa *Olímpica* XII, en la que, a través del elogio a Ergoteles, se esboza un hermoso perfil de la naturaleza de τύχη:

“Yo te suplico, hija de Zeus Liberador,
protege a la poderosa Himera, salvadora Fortuna (σώτειρα Τύχα)!
pues en la mar tú gobiernas las rápidas
naves, y en la tierra las súbitas guerras

³²³ *Hyporchémata*, Fr. 108^a 1-4: “θεοῦ δὲ δεικνύσαντος ἀρχάν/ εἰκαστον ἐν πρᾶγος, εὐθεῖα δὴ/ κέλευθος ἀρετᾶν ἐλεῖν/ τελευταῖ τε κάλλιπες”.

³²⁴ “Dios, que otorga todo a los mortales,/ la gracia implanta también en el canto”, (θεὸς ὁ πάντα τεύχων βροτοῖς καὶ χάριν ἀοιδᾷ φυτεύει), fr. Incert. 141.

³²⁵ Sobre el tiempo como lugar de encuentro entre la esfera de la divinidad y el plano de la existencia humana, Theunissen, *Pyndar...*, op. cit. Sobre Crónos: *Ol* II, 17ss; X, 54; *Pit.*, IV, 293; *Istm.* VIII, 14; *Nem.* IV, 43, fr. 33 Snell=14 Bowra; en relación al futuro: *Ol* VI, 97; VIII, 28; X, 7; *Nem.* I, 46; VII, 68. En relación a la expresión del momento justo y el instante propicio (καίρος): *Ol*, XIII, 47-8; *Pit.* IV, 286; IX, 78; fr. 123 snell=108 bowra; 127=112. Para la εὐτυχία “momento perfecto”: *Nem.* I, 10; VI, 23; *Pit* IX, 35 y 118.

y las asambleas que otorgan consejo.- Las esperanzas del hombre,
por cierto, ruedan cual olas, muchas veces arriba, y otras abajo,
cortando ilusiones vacías.

Pero nadie jamás de nosotros terrenales
halló, venida de los dioses, señal segura acerca de suceso futuro;
y cegados están los cuerdos saberes de lo que ha de venir.
Muchas cosas ocurren al hombre contra su esperado propósito,
adversas, por cierto, a su gozo, mientras otros, en cambio,
después de haberse encontrado pesadas borrascas,
en breve tiempo trocaron en dicha profunda su pena”³²⁶

La personificación de Τύχη como hija de Zeus Liberador no debe hacernos pensar en su esencia como divinidad independiente. Wilamowitz nos recuerda que el estilo del poeta beocio tiende a la individualización de entidades abstractas que, sin embargo, expresan claramente diversos aspectos de la esfera de la divinidad en sentido amplio³²⁷. Es el caso de figuras como la Verdad (Αλήθεια)³²⁸, la Justicia (Δίκη), el Buen Gobierno (Εὐνομία) o la Paz (Εἰρήνη)³²⁹. Y es también el caso de las personificaciones pindáricas del destino: μοῖρα y πότμος. Todas ellas, en efecto, encuentran unificación en la dimensión de la divinidad³³⁰. En este sentido, la imagen de Τύχη perfilada en la *Olímpica* XII contribuye una vez más a la descripción de los

³²⁶ *Ol.* XII, 1-12: “Λι□σσομαι, παῖ Ζηνὸς Ἐλευθερι□ου/ □Ιμέραν εὐρυσθενέ’ ἀμφιπόλει, σω□τειρα Τύχα./ τι□ν γὰρ ἐν πόντῳ κυβερνῶνται θοαι□ / νᾶες, ἐν χέρσῳ τε λαιψηροί□ πόλεμος/ κάγορα□ βουλαφόροι. αι□ γε μὲν ἀνδρῶν/ πόλλ’ ἄνω, τὰ δ’ αὖ□ κάτω/ ψεύδη μεταμω□νια τάμνισαι κυλι□νδοντ’ ἐλπι□δες./ σύμβολον δ’ οὐ πω□ τις ἐπιχθονι□ων/ πιστὸν ἀμφι□ π□ράξιος ἐσσομένας ευ□ρεν θεόθεν./ τῶν δὲ μελλόντων τετύφ□λονται φραδαί□:/ πολλὰ δ’ ἀνθρω□ποις παρὰ γ□νω□μαν ἐπεσεν./ ἐμπαλιν μὲν τέρψιος, οἱ□ δ’ ἀνιαραῖς/ ἀντικύρσαντες ζάλαις/ ἐσλὸν βαθὺ πῆματος ἐν μικ□ρῷ πεδάμειψαν χρόνῳ”.

³²⁷ „aber eingeführt ist sie (scil. Týche) nicht anders, als es die vielen Götter sind ... so wäre es sehr verkehrt diese Tyche anders zu werten als Theia“, Willamowitz-Möllendorf, U. Von, *Pindaros*, Weidmann, Berlin, 1922, p. 306; cf. Strohm, que explica cómo τύχη no debe ser aquí entendida al modo de una divinidad autónoma sino en sentido figurado, esto es, como *figura* propiamente dicha, *op. cit.*, pp. 34 y 44.

³²⁸ *Olímpica* X, 4, donde Verdad aparece también como hija de Zeus.

³²⁹ *Ol.* XIII, 5-10; *Pítica* VIII, 1-10.

³³⁰ Strohm, *op. cit.*, pp. 46-52.

rasgos que caracterizan la esfera de poder que permea la totalidad de los asuntos humanos³³¹.

A lo largo de la Oda encontramos la expresión de todas las ideas que hemos expuesto con anterioridad: Τύχα otorga todo a los hombres, de ella dependen todas las empresas humanas y es ella quien concede tanto la victoria como la derrota a los míseros mortales. No hay esfera de acción temporal en la que la divinidad no intervenga orientado el decurso de los acontecimientos, tal y como apreciamos por la amplitud omnímoda de su campo de influencia –tanto en mar como en tierra firme- y por el verbo empleado para hablar de la misma: κυβέρνω³³². En la oda aparecen también aspectos de la divinidad que hemos reconocido en la cosmovisión arcaica de la trascendencia: la ambigüedad, la imprevisibilidad y el carácter insondable de los designios divinos, que hacen de los hombres figuras ciegas e ignorantes del porvenir (vv. 5-12a). Rasgos que, por otra parte, abundan en las piezas conservadas del beocio:

“Ciertamente, de los mortales al menos no hay señalado
término alguno de la muerte,
ni cuándo concluiremos un tranquilo día, hijo del sol,
con incólume dicha:
corrientes, unas y otras veces diversas,
llegan a los hombres con alegrías y angustias”³³³

El contraste entre la esfera de la divinidad y el plano de los mortales se despliega serenamente a lo largo de la Oda³³⁴. En efecto, el gobierno de la Fortuna acentúa la

³³¹ Para la polémica en torno a la genealogía de Τύχα ofrecida por Píndaro *vid.* Pausanias VI, 26,8; Bouche Leclercq, A., “Tyche ou la Fortune”. En: *Revue de l’histoire de les religions* 23(1891), pp. 273-307, Villard, L, op. cit., p. 136, n. 642.

³³² κυβέρνω: pilotar las naves, conducir, llevar el timón. En sentido figurado, significa gobernar una ciudad del mismo modo que se gobierna un barco (de ahí el gobernalle como uno de los atributos iconográficos de τύχη). Se trata de un verbo utilizado con frecuencia por Píndaro para referir la acción de la divinidad y su poder rector: *Ol.* XII, 3; *Pit.* I, 91; IV, 274; V, 122; X, 72; *Istm.* III/IV, 89b; *fr. Incert.* 214.

³³³ *Ol.* II, 30-34: “ἦτοι βροτῶν γε κέκριται/ πείρας οὐ τι θανάτου/ οὐδ’ ἡσύχιμον ἀμέραν ὅποτε παῖδ’ <ἀε>λιου/ ἀτειρεῖ σὺν ἀγαθῷ τελευτάσομεν:/ ῥοαῖ δ’ ἄλλοτ’ ἄλλαι/ εὐθυμῖαν τε μέτα και πόνων ἐς ἄνδρας ἔβαν.”.

³³⁴ Una oposición que nos recuerda el poder inmenso e infranqueable que separa lo divino y lo mortal en *Nemea* VI, 1-10 y del cual se hará eco Esquilo posteriormente, pues “Todo es arduo, menos ser rey de

fragilidad de la vida humana, la incertidumbre que la caracteriza con respecto al acontecimiento futuro. Al control omnímodo de la hija de Zeus se oponen las esperanzas de los mortales, que fluctúan arriba y abajo en un movimiento inestable y perpetuo. Tales esperanzas permanecen en la oscuridad que le es propia al saber de hombre, ignorante siempre del porvenir y expuesto al vaivén del ritmo inconstante que caracteriza la existencia humana (recordamos el *ρυσμός* del fr. 67^a D/ 128 W de Arquíloco). Como vemos, la progresiva delimitación de la naturaleza de *Τύχᾱ* va mostrándonos los rasgos esenciales que definen a la raza de los hombres: la fragilidad derivada de la exposición humana a la incertidumbre contrasta con “el asiento seguro” sobre el que siempre reposa la divinidad poderosa e insondable. Al hilo de estas consideraciones, resulta interesante subrayar cómo Píndaro, a pesar de incidir en la naturaleza inescrutable³³⁵ y ambigua de la trascendencia personificada en *Τύχᾱ*, se sirve de ella para manifestar su profunda creencia en el sentido clausurado de la realidad. La incertidumbre de la vida humana y la mutabilidad constante del devenir no expresarían una indeterminación objetiva del ser, sino, antes bien, la ignorancia y la limitación del hombre para captar la totalidad de sentido que todo lo envuelve³³⁶. Un sentido integral que, por lo demás, no responde ya a la concepción arcaica de la divinidad como voluntad caprichosa y envidiosa, sino que se apoya en una racionalización de la misma cuyas expresiones, si bien inescrutables para el intelecto, gozan de una absoluta racionalidad desde el punto de vista divino de la totalidad del tiempo. A pesar de la constatación de la incertidumbre como rasgo esencial de la vida humana representada en las notas características de *Τύχᾱ*, Píndaro preserva el sentido

dioses./ Que excepto Zeus, nadie en el mundo es libre”, (“ἀπᾶντ’ ἐπαχθῇ πλὴν θεοῖσι κοίρανεῖν. ἐλεύθερος γὰρ οὐτις ἐστὶ πλὴν Διός.”) *Prometeo* 49-50. La oposición como estrategia de comprensión de las relaciones entre dioses y hombres en Píndaro ha sido subrayada por Fränkel: “Con un movimiento pendular arcaizante, se intenta comprender a dioses y hombres de oposición en oposición, por su parentesco y sus diferencias. La voluntad de un hombre eminente le iguala a los dioses; pero la existencia y las operaciones son en los dioses firmes, ciertas y libres, mientras que en los hombres son inseguras y diferentes de los sucesos fortuitos que puede aportar el día o la noche” (*Poesía y Filosofía...*, op. cit., p. 439. El pensador alemán añade en una nota a pie de página que el esquema de interpretación por oposición dioses-hombres funciona del modo siguiente: “<<hombre y dios están emparentados – y sin embargo son diferentes – pero a veces el hombre se diviniza – y sin embargo está inerme ante los cambios>>”, *Ibíd.*, n. 96.

³³⁵ “Oscuridad de la fortuna es propio también de los que luchan,/ antes de que la encumbrada meta llegue”, *Istm.* III/IV, 49-50(ἐστὶν δ’ ἀφάνεια τύχας καὶ μαρναμένων, πρὶν τέλος ἄκρον ἰκέσθαι:).

³³⁶ Strohm, op. cit, p. 18.

de fondo de todo acontecer relativo a los hombres. Muestra de ello es, precisamente, la localización de Τύχα como hija de Zeus.

Es evidente que la concepción pindárica de Τύχα es en muchos sentidos deudora de la épica homérica. Constatamos una clara asunción de ciertos sentidos principales ya contenidos en los empleos homéricos de τυγχάνω y τεύχω, así como una clara similitud en sus contextos de aplicación: la guerra y el juego, el combate y el concurso, donde la victoria o la derrota de los hombres viene acompañada, motivada y entregada por la esfera de la divinidad. Píndaro utiliza el sentido concreto y espacial del encuentro dentro del ámbito guerrero para avanzar hacia una concepción figurada y abstracta de la vida humana como territorio agónico, y de la naturaleza de los mortales como exposición constante a la irrupción de la trascendencia (“Las esperanzas del hombre, / por cierto, ruedan cual olas, muchas veces arriba, y otras abajo, / cortando ilusiones vacías”....). Este aspecto resulta de particular importancia para la evolución semántica y conceptual de τύχη. En efecto, en Píndaro observamos con mayor claridad no sólo el sometimiento de la τύχη a la esfera de la divinidad, sino su vinculación cada vez más estrecha con el orden de los intereses humanos. El atleta en la competición³³⁷, el guerrero en la batalla³³⁸, el poeta en la composición³³⁹ y el hombre en el interior de su existencia³⁴⁰ han de encontrar el camino de la victoria, esto es, el acierto, el triunfo, el éxito. Ahora bien, este encuentro feliz no se produce si no es gracias al favor de la divinidad, a la mediación del acto divino que, repentino e insondable, propicia la consecución de los objetivos deseados: es el favor del dios el que completa y culmina el valor de la vida de un hombre³⁴¹. Se insiste continuamente, además, en el origen divino de los espacios de significación abiertos por la irrupción del dios, y ello mediante la vinculación de τύχα con la idea del τεύχω homérico como fabricación divina de los

³³⁷ *Ol.* VIII, 67; *Pít.* VIII, 72; IX, 72; *Nem.* V, 48; VI, 24; X, 25; *Istm.* VIII, 67; *fr. Incert.* 38.

³³⁸ *Pít.* VIII, 53; *Istm.* III/IV, 49.

³³⁹ *Nem.* IV, 7; VI, 27: en este caso, Píndaro expresa bellamente su intención de “haber dado en el blanco” (τυχεῖν) al cantar el encomio del atleta, pues tal ha de ser la tarea del compositor: atinar con la palabras, “como disparando un arco”.

³⁴⁰ *Ol.* XIII, 115; *Pít.* II, 56.

³⁴¹ No en balde habla Píndaro de “Zeus culminador” *Ol.* XIII, 115; *Pít.* I, 67.

dones entregados a los mortales³⁴². La delimitación cada vez más concisa de la figura de Τύχα tenía que conducir necesariamente a la adquisición de una cierta autonomía con respecto a los dioses. Una autonomía que anuncia ya la posterior desvinculación de los mismos. De esta progresiva separación de los dioses nos interesa especialmente el modo en que τύχα se va abriendo cada vez más a una perspectiva que podemos llamar *negativa* en el enfoque del encuentro con la divinidad. Ciertamente, desde los empleos de τυγχάνω en los poemas homéricos hasta el período último de la producción pindárica, el sentido de τύχη-τύχα es principalmente positivo³⁴³. En efecto, nuestra figura viene valorada como éxito en la competición o como sentido inescrutable para los hombres que, sin embargo, responde al orden racional de la divinidad. Sin embargo, conforme avanza el siglo V a.C., probablemente como respuesta a la constatación de la mutabilidad de la vida humana, τύχη se irá abriendo a un empleo cada vez más negativo, tanto en sus formas como en su significación profunda. De este modo, pasamos de la insistencia en el poder de la divinidad a una atención mayúscula a las desgracias de los hombres en manos de ésta. Será mérito de Esquilo dar cabida en sus versos a este enriquecimiento negativo de τύχη y a su identificación prioritaria con las adversidades humanas.

Los primeros compases de la tragedia ática prolongan la interpretación pindárica de τύχη y participan de una misma perspectiva ontológica: el ser humano continúa sujeto a la voluntad y al poder divino. Este poder se concentra en la figura todopoderosa de Zeus, que encontramos detrás de las vicisitudes tanto positivas como negativas que afectan a los hombres. La desgracia y la dicha, por tanto, siguen siendo un don de la divinidad: “Pero es el don de un dios el triunfo humano”³⁴⁴. La obtención del éxito, la felicidad y la desdicha son siempre un obsequio de la divinidad³⁴⁵, de modo que el

³⁴² El citado *fr. Incert* 141.

³⁴³ *Ol.* VI, 81; VII, 81; *Nem.* I, 10; VII, 90; *Istm.* III/IV, 1; *Frg Parth* 94 a.

³⁴⁴ Esquilo, *Los siete contra Tebas* 625 (“θεοῦ δὲ δῶρόν ἐστιν εὐτυχεῖν βροτούς”); cf. *Las Coéforos* 59-60. Citaremos a Esquilo por la edición de G. Murray, *Aeschyli tragoediae*, II vols., Clarendon Press, Oxford, 1955. Al igual que en el caso de Sófocles y Eurípides, las traducciones de Esquilo proceden de la edición de E. Crespo et alii, *Esquilo. Sófocles. Eurípides, Obras Completas*, Cátedra, Madrid 2004. Las traducciones de Esquilo corresponden a José Alsina. José Vara traduce a Sófocles y J. A- Lopez Férrez y J. M. Labiano a Eurípides.

³⁴⁵ Un favor de los dioses: “τυχοῦσαι θεῶν”, *Las Suplicantes*, 161; cf. 1014; *Los Siete...*, 416, 422; *Agamenón* 367; 660ss, 1647; *Las Coéforos*, 59-66; 138, 783ss; *Las Euménides*, 30.

pensamiento puede identificar la dicha y la buena suerte, τὸ εὐτυχεῖν, el triunfo y el éxito, con la acción del dios e, incluso, con una acción superior a la propia divinidad: “Triunfar, para el hombre, / es como un dios, y algo mayor aún” (τὸ δ’ εὐτυχεῖν,/ τόδ’ ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον)³⁴⁶. Esquilo perpetúa la subordinación de τύχη a los dioses como expresión y ejecución de su voluntad³⁴⁷.

Dentro de la obra de Esquilo podemos hablar de un reforzamiento del valor de τύχη como función de la divinidad. La razón de ello es la participación del poeta trágico en un esquema clausurado de interpretación de la realidad que favorece la comprensión de los acontecimientos inesperados, significativos y parcialmente inescrutables como *envíos* de la trascendencia. Τύχη seguirá apareciendo en la obra del poeta trágico eleusino como irrupción potente e insondable en las vidas de los hombres, esto es, como expresión inescrutable del poder divino que gobierna y atraviesa todos los planos de la existencia:

“La voluntad de Zeus no fácilmente
se puede aprehender; mas brilla en todas partes
incluso en la tiniebla
acompañada de destino infausto (ξὺν τύχῃ)
para el hombre mortal.

Cae firme, que no sobre la espada,
aquello que con un gesto de su testa Zeus ha decretado.
Espesos los caminos de su mente
y sombríos se extienden,
inexplicables a cualquier mirada.

Derriba de sus locas esperanzas,

³⁴⁶ *Las Coéforas* 59-60. En este empleo de εὐτυχεῖν observamos ya una cierta tendencia a la autonomía de τύχη con respecto a las divinidades. Al igual que se observara en Píndaro, pasamos de la sumisión constante de τύχη al plano de lo divino a una divinización del término (recordemos que Agamenón data del 458 a.C., mientras que la Olímpica XII es del 460): τύχη es gobernadora y vigía del mar (*Agamenón*, 663ss). A pesar de esta conquista de autonomía de τύχη y de la declaración del coro, Esquilo se apresura a recordarnos que nada hay más poderoso que la divinidad y que todo sucede según Justicia (*Las Coéforas*, 63-66).

³⁴⁷ *Las Suplicantes*, 87-9; 161; *Los Persas*, 1008; *Los Siete...*, 472; *Las Coéforas*, 378.

empinadas cual torres, al mortal y lo abate,
pero sin nunca armarse de violencia:
que todo, para un dios, se alcanza sin esfuerzo.
Apostada su mente en las alturas,
desde allí, con presteza, sus deseos cumple,
sin moverse de su elevado trono”³⁴⁸

Estos versos identifican la imagen de Zeus con una potencia implacable, omnímoda e indescifrable para el saber del hombre. Sin embargo, como señalamos con anterioridad, Píndaro y Esquilo participan de un proceso de racionalización de la divinidad que descarta la arbitrariedad, el capricho y el celo como atributos esenciales de la trascendencia. En esta línea de pensamiento, la obra de Esquilo ocupa un lugar privilegiado. Ciertamente, el perfil de Zeus ofrecido en el ejemplo de *Las Suplicantes* parece encarnar la *Fuerza* más que la *Razón*. No obstante, la oposición entre ambos conceptos se convierte en manos del poeta en perfecta complementariedad. En efecto, en las siete piezas conservadas encontramos una divinidad caracterizada por las nociones de poder, justicia y buen gobierno. Esquilo asume una distribución racional de la totalidad del ser que se concreta en la imagen de una ley moral cósmica infalible en cuyo interior el ser humano queda inserto de modo inexorable: “Hombre y dios mantienen en Esquilo una estrechísima comunidad subjetiva: lo divino, lo justo, lo moral, y lo feliz está para él unitariamente entretejidos entre sí. Con esta balanza se mide el ser individual, sea un hombre o sea un titán. Los dioses son reconstruidos de acuerdo con esta norma de justicia”³⁴⁹. Todo acontecimiento significativo que les llega a los seres humanos queda remitido a la esfera de la divinidad. El esquema, como vemos, sigue siendo el mismo que observábamos en la cosmovisión arcaica y en la lírica de

³⁴⁸ *Las Suplicantes*, 87-104: Διὸς ἰμμερος: οὐκ εὐθήρατος ἐτύχθη./ παντᾶ τοι φλεγέθει /
κᾶν σκότῳ μελαιναῖ ξὺν τύχῃ/ μερόπεσσι λαοῖς. / πιπτεῖ δ' ἀσφαλὲς οὐδ' ἐπι-
νωτῳ / κορυφᾷ Διὸς εἰ κρανθῇ πρᾶγμα
τέλειον./ δαυλοῖ γὰρ πραπιῶδων / δάσκιοι τε τεινονουσιν πόροι/ κατιδεῖν ἄφραστοι./
ἰάπτει δ' ἐλπιῶδων/ ἄφ' ὑσιπύργων
πανωλεῖς/ βροτούς, βίαν δ' οὐτὶν' ἐξοπλιζει:/ πᾶν ἄπονον δαμονιῶν: /
ἡμμενος ὅν φρόνημά πως / αὐτόθεν ἐξέπραξεν ἐμ-/ πας ἐδράνων ἄφ' ἄγνων.

³⁴⁹ Nietzsche, F., “La visión dionisiaca del mundo”, en: *El nacimiento de la tragedia*, trad. de A. Sánchez Pascual, pp. 261-262, Alianza, Madrid, 2005, pp. 261-62.

Píndaro³⁵⁰. Ahora bien, la diferencia fundamental en el caso de Esquilo es el *sentido* otorgado al acontecimiento significativo, a saber: los eventos que orientan la existencia humana, tanto los felices como los desgraciados, responden a una ordenación moral cósmica de retribución y castigo. Toda acción humana desencadena una serie de consecuencias que conducirán a la recompensa o a la punición del individuo o de su linaje en el tiempo futuro. El hombre actúa y, por ende, yerra³⁵¹. En la ejecución errónea de sus actos emerge la culpa y en la culpa encuentra su origen la desgracia futura, que asolará la existencia del sujeto como expresión implacable de la Justicia de Zeus³⁵². Así es como Dánao alienta a sus cincuenta hijas ante la desgracia que se cierne sobre ellos, el ejército egipcio:

“¡Valor! Que con el tiempo, y en la fecha
fijada, el que a los númenes desprecia ha de sufrir, al fin, justo castigo³⁵³,”

El sometimiento a la esfera de la trascendencia acentúa una vez más la precariedad de la vida humana. Sin embargo, la sujeción del individuo a las fuerzas que lo gobiernan goza en Esquilo del trasfondo de Justicia que dicta el ritmo de todo acontecimiento significativo en el orden del tiempo. En este sentido, la precariedad no se identifica ya

³⁵⁰ Incluso algunas de las apariciones de τυγχάνω en Esquilo recuerdan el sentido pindárico del acierto en la palabra que vimos en *Nemea* VI, 27: Ag. 175, 622, 1232-33; *Las Coéforas* 14, 317, 951, 997.

³⁵¹ “Obrando, cae el hombre en la culpa, toda culpa encuentra su expiación en el sufrimiento, pero el sufrimiento lleva al hombre a la comprensión, y la comprensión al conocimiento. Este es el camino de lo divino a través del mundo tal como esquilo lo ha visto”, Lesky, A., *La tragedia griega*, op. cit., p. 157.

³⁵² Es necesario aproximarse con cautela al tema de la acción culpable y la ἀμαρτία en Esquilo. En efecto, como bien ha mostrado Magris, la culpa humana no es más que una estrategia narrativa empleada por Esquilo para enfatizar el total sometimiento de la existencia humana al orden de la divinidad. El sufrimiento se asocia al justo castigo enviado por la trascendencia a consecuencia de un error humano cometido en el pasado. Pero ese error, como Platón advirtió perfectamente al desterrar a Esquilo de su república ideal, tiene en realidad su origen en el diseño divino, en el dios que “hace nacer la culpa en el hombre cuando quiere arruinar un linaje” (*República* II, 19, 380 a; cf. Esquilo fr. 156 Nauck). Por tanto, lejos de representar un verdadero margen de libertad de acción, la culpa esquilea aparece como pecado original que en ocasiones se transmite de generación en generación, contaminando a personajes inocentes por las supuestas culpas de sus predecesores. En definitiva, se trataría del testimonio de una ordenación ya siempre fijada por los dioses que escapa por completo a la intervención real de los hombres (Magris, A., “La colpa e la grazia. Eschilo e il pensiero etico-religioso arcaico”, en: *Riv. St. E Lett. Rel.* 17 (1981), pp. 17-44. Sobre la voluntariedad de la acción y el fenómeno psicológico de la decisión en Esquilo, vid. Snell, B., *Aischylos und das Handeln in Drama*, op. cit.

³⁵³ *Las Suplicantes*, 732-33: “ θάρσει: χρόνῳ τοι κυρίῳ τ’ ἐν ἡμέρᾳ θεοῦς ἀτιζῶν τις βροτῶν δώσει δίκη”; cf. *Prometeo encadenado*, 10, 70, 265 ss, 1075; *Agamenón*. 460-66; *Las Coéforas*, 59-66, 310-15.

con la insignificancia de los míseros mortales -juguetes de los inmortales en el imaginario homérico- sino, antes bien, con la ignorancia humana de los mecanismos que operan tras las dichas y las desdichas que nos arriban. El personaje esquileo actúa, yerra y padece el justo castigo de la divinidad, entregado a modo de suerte o destino, sucumbiendo ante la indescifrabilidad del mismo. Ahora bien, su tormento *tiene sentido*, esto es, responde al juego estricto de la organización justa de todas las cosas por parte de la divinidad. Ese sentido sólo queda desvelado a la comprensión y la interpretación del mortal precisamente mediante el sufrimiento³⁵⁴, que otorga al paciente la posibilidad de comprender el motivo de su suerte presente, las razones hasta entonces ocultas de su desgracia³⁵⁵. Este pequeño acercamiento a la visión esquilea de la experiencia humana del azar y la divinidad queda perfectamente resumido en el siguiente pasaje del Agamenón, no en balde considerado por Lesky como el mejor ejemplo de la religión de Esquilo³⁵⁶:

“Zeus, quienquiera que sea,
si le place este nombre,
con él voy a invocarle.
No puedo imaginarme,
computándolo todo,
más que a Zeus, si, en verdad,
he de arrancar de mi alma
el peso de esta angustia tan inútil.

El que un día fue grande,
desbordando de audacia combativa,
no se dirá de él, un día,

³⁵⁴ Sobre la fórmula esquiliana *πάθει μάθος* (Agamenón, 177) vid. de Romilly, J. de *Le temps dans la tragédie grecque*, Paris, 1971, pp. 64-65.

³⁵⁵ La posibilidad de un reconocimiento y una comprensión de lo acontecido despliega en Esquilo un tema sugerente. Nos referimos a las relaciones entre la esfera del acontecimiento y el plano de la reflexión. Por primera vez encontramos un ensayo de asimilación e interpretación de las fuentes del evento significativo. El personaje esquileo establece un vínculo entre el suceso y su origen, accediendo a la resolución del mismo mediante el sufrimiento del castigo y la expiación de la culpa, que desvela la verdad implacable del destino. En este sentido, resulta interesante atender al vínculo entre el orden de la expresión exterior de la divinidad y la dimensión interior de la reflexión humana, que lucha por comprender el significado de todo suceso relevante.

³⁵⁶ Lesky, A, op. cit., p. 155.

ni siquiera que ha sido.
Y el que tras él surgiera,
dio con su vencedor.
Tan solo el que piadoso
invoca a Zeus en cantos de triunfo
alcanzará la prudencia suprema.

Él, que abrió a los mortales
la senda del saber;
Él, que en ley convirtiera
<<por el dolor a la sabiduría>>.
En vez de sueño rezuma dentro del pecho
un dolor que recuerda el mal antiguo.
Así, aun sin querer, le llega al hombre
la prudencia. ¡Favor violento de los dioses!
Que en su augusto trono se sientan,
Junto al timón!”³⁵⁷

Al margen de esta caracterización de fondo de la religión de Esquilo, encontramos un aspecto inaudito en las obras del poeta que subraya un nuevo nivel de significación de la noción de τύχη. Se trata de la ampliación del sentido prioritariamente positivo que albergan tanto los poemas homéricos en la poesía de Píndaro, donde τύχη designa principalmente la obtención del éxito mediante el favor de los dioses en un contexto de súplica o de comunicación con la divinidad. En relación a τύχη, la obra de Esquilo participa de la evolución semántica del vocablo desde el carácter concreto del encuentro

³⁵⁷Ag.160-183: “Ζεύς, οἷσσις ποτ’ ἐστίν, εἰ τόδ’ αὖ- /
τῷ φιλον κεκλημένῳ, / τοῦτό νιν προσενέπω, / οὐκ ἔχω προσεικάσαι / πάντ’
ἐπισταθμῶμενος / πλήν Διός, εἰ τὸ μάταν ἀπὸ φροντιδος ἄχθος / χρὴ βαλεῖν
ἐτητύμως, / οὐδ’ οἷσσις πάροιθεν ἦν μέγας, /
παμμάχῳ θράσει βρύων, / οὐδὲ λέξεταί πρην ων: ὅς δ’ ἐπειτ’ ἐφυ, τρια-
κτῆρος οἴχεται τυχῶν, / Ζῆνα δέ τις προφρόνως ἐπινικία κλάζων / τεύξεταί φρενῶν
τὸ πᾶν, / τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὁδῶ- /
σαντα, τὸν <πάθει μάθος> / θέντα κυριῶς ἔχειν, / στάζει δ’ ἄνθ’ υἱοῦ πρὸ
καρδίας / μνησιπῆμων πόνοσ: καὶ παρ’ ἄ- / κοντας ἦλθε σωφρονεῖν, / δαιμόνων δέ
που χάρις βίαιος / σέλμα σεμνὸν ἡμένων”.

homérico hacia la expresión de relaciones más abstractas que permiten centrar la atención en la recepción, por parte del sujeto, del destino que la divinidad le prepara y le otorga: valores como la salvación³⁵⁸, la piedad o la compasión³⁵⁹. Sin embargo, estas relaciones ya no designan de manera preferente un encuentro positivo de corte exitoso, una victoria o un logro concedido por la divinidad, sino que comprenden ahora también las múltiples desgracias que acontecen a los humanos de modo continuo y frecuentemente incomprensible. Esta dimensión negativa de τύχη se ve enriquecida gracias al constante empleo por parte de Esquilo de compuestos en ευ- y δυσ-³⁶⁰. Villard apunta al respecto que, en relación al género dramático a cuya creación contribuye, “Eschyle apporte aussi un vocabulaire tout neuf destiné parfois à durer: tel est le cas de la famille de δυστυχ-, dont nous ne pouvons dire qu’il en fut l’inventeur mais dont nous pouvons affirmer que les premiers témoignages sûrement datés appartiennent à son œuvre”³⁶¹. Estas construcciones inclinan el uso y el sentido del vocablo hacia la expresión de la vivencia humana del don divino como acontecimiento favorable y dichoso o como adversidad terrible y desgraciada. Así, podemos comprobar el contraste entre τυχεῖν y δυστυχεῖν en la súplica del Coro en *Los Siete contra Tebas*:

“En mi súplica ruego
 Suerte (τυχεῖν) para el que lucha por mi patria,
 y para los demás, el infortunio (δυστυχεῖν)”³⁶²

³⁵⁸ *Los Persas*, 508; *Las Coéforas*, 203.

³⁵⁹ *Prometeo*, 239.

³⁶⁰ Para las formas positivas de τυγχάνω, *Las Suplicantes*, 1014; *Los Persas*, 325, 506, 709, 1012; *Los Siete...*, 365, 417, 422, 625, 627; *Las Coéforas*, 59, 1063; *Agamenón*, 20, 833, 1327. Para las formas negativas: *Las Suplicantes*, 339; *Prometeo*, 345, 508; *Los Siete...*, 339, 482; *Agamenón*, 1328, 1660; *Las Coéforas*, 913; *Las Euménides*, 791, 822.

³⁶¹ Villard, *op. cit.*, 174. En efecto, la primera ocurrencia de un compuesto en δυστυχ- parece encontrarse en el poeta siciliano Epicarmo: fr. B 45 a DK, *Die Fragmente der Vorsokratiker*: “<ηκιστά γ’ οσ>τις **δυστυχῶν** βιον τ’ ἔχων/ <μηδέν καλόν> τε κάγαθόν ψυχῇ διδῶι/ <ἐγὼ μὲν αὐτὸ>ν οὔτι φασὼ μακάριον/ <φύλακα δὲ μ>ἄλλον χρημάτων ἄλλωι τελεῖν”.

³⁶² *Los Siete...*, 481-3: “ἐπεύχομαι δὴ τὰ μὲν εὖ **τυχεῖν**, ἰω/ πρόμαχ’ ἐμῶν δόμων, τοῖσι δὲ **δυστυχεῖν**.”

O la expresión del vaivén de los asuntos humanos cantada por el coro en el *Agamenón* ante la entrada en palacio de Casandra:

“¡Ay, la fortuna humana! Si es dichosa,
una sombra semeja, y si es infausta
húmeda esponja todo el cuadro borra”³⁶³

Orestes reprocha a Clitemnestra haberle dado la vida para conducirlo después a una existencia llena de desgracias, “pues me diste la existencia para arrojarme después a la desdicha”³⁶⁴. Y el propio Titán Prometeo, castigado por Zeus y clavado a una roca en los confines de la tierra, no hace sino lamentarse por su infausto destino, diciendo a Océano que “aunque sufro / no deseo por ello que otros sufran”³⁶⁵

Evidentemente, la posibilidad de una expresión positiva o negativa del acontecimiento señalado por τύχη existe ya desde sus primeras apariciones³⁶⁶. Como vimos con anterioridad, una de las notas distintivas del vocablo era, precisamente, su carácter neutral, la contundencia neutra con que se hace presente el poder del dios. De hecho, Esquilo emplea con frecuencia la familia de τύχη para la expresión de las meras “desgracias”³⁶⁷. Sin embargo, tanto en el contexto homérico como en la lírica arcaica hasta Píndaro, observamos una tendencia hacia el sentido positivo del acontecimiento como acierto, como hallazgo o como victoria³⁶⁸. Será con Esquilo cuando empecemos a

³⁶³ Ag. 1327-29 : “ἴω βρότεια πράγματα: εὐτυχοῦντα μὲν / σκιά τις ἀνὴρ πρέψειεν: εἰ δὲ δυστυχῶν, βολαῖς ὕγρωσσαν σπόγγος ὥλεσεν γραφήν.”

³⁶⁴ Las Coéforos, 913: “τεκοῦσα γάρ μ’ ἔρριψας ἐς τὸ δυστυχές.”

³⁶⁵ Prometeo, 345-46: “ἐγὼ γὰρ οὐκ εἰ δυστυχῶ, τοῦδ’ εἵνεκα / θέλοισ’ ἂν ὥς πλείστοισι πημονὰς τυχεῖν.”

³⁶⁶ Es necesario insistir en que Esquilo marca con claridad mediante recursos morfológicos los dos valores del término, tanto positivo como negativo. Εὐτυχία aparece ya en Baquílides fr. 11.1 y Píndaro Ol. VI, 81; Nemea I, 10; Parth, I, 13.

³⁶⁷ Particularmente en Prometeo, donde τύχας aparece una y otra vez en el sentido de desdicha, infortunio o destino infausto: vv. 106, 272, 302, 398, 554, 633, 637; cf. Agamenón, 1276, 1484; Las Coéforos, 945.

³⁶⁸ Como indicamos en su momento, en el caso de Homero esta tendencia está favorecida por el contexto bélico en que se inserta el crecimiento semántico de τυγχάνω. Por lo que respecta a Píndaro, la tendencia se fundamenta en el elogio de la victoria en el ámbito de la competición atlética. Ello no obsta para que, como muestra la Olímpica. XII, τύχα asuma en el beocio el significado de una fuente incierta tanto de bienes como de males para los hombres.

constatar una mayor presencia de contextos negativos en los que se privilegia el empleo de los términos relativos a τύχη. La ampliación de la familia hacia estos usos nos sitúa ante la que nos parece la verdadera contribución esquilea al desarrollo semántico y conceptual del vocablo, a saber: mediante la presentación confrontada de dos estados resultantes promovidos por la divinidad (felicidad-desgracia), Esquilo subraya y alimenta el dinamismo implícito en la noción de τύχη como expresión de la *mutabilidad* y el *cambio* constantes que asolan la existencia de los mortales. A su vez, en la medida en que estos acontecimientos aparecen cada vez más vinculados a la vida humana como receptora de los designios de la divinidad, la idea del cambio se enmarca en una consideración general sobre la incertidumbre y la inestabilidad en cuanto rasgos esenciales de la existencia. En efecto, del mismo modo que en Homero el disparo puede ser exitoso o fallido, así ocurre a partir de Esquilo con el canal expresivo de los términos de la familia de τύχη, que admiten la posibilidad de alcanzar o de errar el blanco, de culminar un objetivo o de sufrir por su falta³⁶⁹. Τύχη, aún subordinada a la divinidad, se abre paulatinamente hacia una identificación cada vez mayor con la idea general del cambio y la mutación, de la fluctuación que marca el curso de los acontecimientos relativos a los mortales y que culminará en la obra posterior de Eurípides³⁷⁰.

³⁶⁹ *Agamenón*, 1327-28.

³⁷⁰ Con respecto a las convicciones religiosas que dibujan el trasfondo de la obra de Esquilo, la situación no varía demasiado en relación a Píndaro. Existe, sin embargo, un aspecto que merece ser brevemente subrayado antes de seguir adelante. La expresión esquilea de la desgracia humana se enmarca en una determinada concepción de la culpa como concreción de la ley moral de retribución cósmica que todo lo envuelve. La vida humana se debate en un terreno profundamente incierto en el que la divinidad opera a su antojo, modelando las vidas de los mortales y generando vivencias terribles para los mismos. Esquilo, sin embargo, quiere apartarse conscientemente de la figura arcaica de las divinidades como agentes envidiosos y caprichosos y propone un paradigma global de orden y justicia que clausura la totalidad de las cosas y de los acontecimientos. Tal es la naturaleza de la divinidad condensada en la figura de Zeus todopoderoso: la justicia retributiva que se expresa en los acontecimientos humanos. En este sentido, la desdicha experimentada por el mortal no procede del capricho inescrutable de la divinidad, sino que se fundamenta en el error, la ὕβρις, y en la culpa protagonizada por el hombre. El envío divino es, por tanto, el reparto justo de lo que el hombre *merece* a partir de la realización de ciertas acciones contrarias u ofensivas con respecto a los dioses. En el sufrimiento de las consecuencias y el castigo divino que los dioses preparan para los hombres encuentra el mortal la expiación y, con ella, el reconocimiento del sentido de su sufrimiento. Para estas cuestiones, Magris, *L'idea...*, op. cit. vol. I, pp. 149ss; Lesky, A., *La tragedia griega*, op. cit., esp. el capítulo dedicado a Esquilo, pp. 119-185.

Con los inicios del siglo V a.C. observamos que el empleo de τύχη va adquiriendo una mayor consistencia. Se multiplican su presencia y se amplía enormemente su dimensión semántica gracias a la aparición de nuevas construcciones fundamentalmente en Esquilo. Pero, ante todo, durante la primera mitad de este siglo, observamos cómo el sentido inicial de τύχη esbozado en la literatura homérica como encuentro espacial concreto o encuentro nocional de corte abstracto (amor, amistad), se consolida en los usos pindáricos y esquileos de la familia semántica de τύχη: *la puntualidad del golpe certero se convertirá en expresión figurativa de la irrupción de la divinidad en la esfera de los intereses humanos*. Τύχα pindárica que designa la intersección entre el poder que dispone y otorga y el afortunado receptor del mismo. Τύχα pindárica que se prolonga en la obra de Esquilo y en la constatación del sometimiento absoluto del hombre a una justicia cósmica que reparte según necesidad los premios y los castigos que los hombres merecen dependiendo de sus acciones acertadas y de sus errores. La apertura a este contexto negativo en el que viene subrayada la desdicha humana como consecuencia de la culpa y el error permite la vinculación de los resultados de τύχη con la idea de la eterna mutabilidad e inestabilidad de la vida humana, siempre expuesta a la intervención del dios o al encuentro con el castigo merecido. Τύχη aparece ya en íntima conexión con la dimensión práctica de la vida humana como expresión de las eventualidades y las adversidades que pueblan la existencia³⁷¹. La tragedia ática constituye, junto con la lírica, el género fundamental en el que τύχη expande su significación a lo largo del siglo V a.c.. En el interior de ese desarrollo, la orientación práctica del acontecimiento señalado por las palabras de la familia de τύχη constituye, sin duda, una fase fundamental. Y lo hace, como vimos, en estrecha relación con la naturaleza divina de τύχη, que es expresión, función o producción de la trascendencia. La obra de Esquilo contribuye notablemente a la consolidación del carácter divino de τύχη y a su identificación con el ejercicio de la divinidad. Asimismo, favorece la orientación del problema que nos ocupa hacia la esfera del interés antropológico gracias al enriquecimiento léxico de sus construcciones. Sin embargo, tal vez no sea en el interior de sus piezas donde encontremos la exposición más elocuente de la orientación

³⁷¹ Tanto el sentido del evento, como la mera suerte o el acontecimiento desgraciado tienen en común que establecen una relación directa entre el sujeto racional e intencional y palabras de la familia del verbo τυγχάνω. Este simple hecho resulta clave a la hora de comprender la dimensión práctica del azar tal y como será fijada conceptualmente por Aristóteles. Con Píndaro y, principalmente, con Esquilo, nos introducimos ya en la naturaleza indisolublemente práctica de toda consideración racional del evento fortuito.

práctica que τύχη va adquiriendo a lo largo del siglo V. El sentido del acontecimiento como evento feliz o desdichado aparece en Esquilo inserto en una estructura de cierre integral, en una red de distribución omnímoda de la justicia divina que diseña la totalidad del ser al modo de una perfecta ordenación y un equilibrio constantes entre la acción culpable, el sufrimiento y el conocimiento adquirido por el mortal en el desarrollo de las adversidades: un conocimiento que le procurará la expiación y la captación del sentido de lo acontecido. La articulación de ese equilibrio cósmico resulta impuesta por la divinidad. El hombre cae en la culpa desde el momento mismo en que es hombre, es decir, desde el instante en que actúa y yerra. Zeus ejecuta entonces el castigo merecido, a través del cual se produce la posibilidad del conocimiento trágico y el desvelamiento lúcido y terrible del sentido de las acciones que los dioses envían a los mortales. Con ello, Esquilo localiza la condición humana en un espacio de la subordinación total a la potencia divinina, insistiendo, no obstante, en el sentido de fondo de las irrupciones devastadoras de la divinidad y de toda adversidad acaecida a los mortales, cupables y, por ende, escarmentados a consecuencia de sus actos erróneos. Si asumimos estas consideraciones, podemos efectivamente afirmar que la tendencia antropológica no encuentra en Esquilo su máximo exponente. La razón es bien sencilla: en el interior de las piezas esquileas, la presencia del divino impregna *todavía* la totalidad de la existencia humana, de modo que la interpretación narrativa de la propia vida continúa sujeta a los esquemas arcaicos de donación de sentido. Habrá que esperar a Sófocles, ciertamente, pero ante todo a Eurípides para asistir, en el interior del género, a una *emergencia de lo humano* en sentido estricto, para asentar la interpretación de τύχη como *vivencia y trastorno inescrutable* desde el abandono de la presencia omnímoda de la divinidad. Fundamentalmente a Eurípides, en efecto. Pero en el interior de las piezas de Sófocles observamos ya una interesante evolución de las relaciones entre el hombre y la divinidad que repercuten directamente en la evolución del sentido de nuestro vocablo. Veámos en qué consiste.

La presencia de τύχη y de sus derivados en la obra sofoclea es mayor que en las piezas de Esquilo. Al hilo de la exposición de este apartado, resulta particularmente interesante constatar que es Sófocles quien intensifica el uso de expresiones como ἀναγκαία τύχη o θεία τύχη, subrayando el sometimiento del evento y la ocurrencia

significativa a la esfera de la divinidad³⁷². El universo de Sófocles continúa poblado de dioses. Y esta presencia sigue siendo absolutamente determinante tanto para la orientación de las diferentes vidas de los individuos, como para la interpretación de los acontecimientos significativos relativos a los mismos. La diferencia fundamental con respecto a Esquilo no es, por tanto, como sí lo será en Eurípides, la concreción de la crisis de los modelos tradicionales de explicación de la realidad. Antes bien, la especificidad de la reflexión sofoclea, una vez asumida la prioridad de lo divino en toda consideración de la realidad, estriba en una interpretación diversa de las relaciones entre el hombre y el dios³⁷³, una propuesta que abandona el esquema de la justicia cósmica retributiva y que, fundamentalmente, rechaza la posibilidad esquilea de la captación del sentido profundo de los designios divinos a través del sufrimiento³⁷⁴. El hombre sofocleo se define por su *condición ignorante* y por el *reconocimiento inteligente* de la inescrutabilidad de la trascendencia. Es, en el sentido más arcaico, un perfecto exponente de *la sabiduría de los límites*, de la asunción de las fronteras que separan inexorablemente al ser humano de todas aquellas potencias que lo someten y que escapan a su voluntad de dominio mediante la razón. Mientras el individuo esquileo condensa y justifica en su figura la grandeza del divino, que gobierna y conduce

³⁷² ἀναγκαία: *Ayax*, 485; 803; *Electra* 48; θεία: *Filoctetes*, 1326; *Edipo en Colono*, 1585; fr. 201.

³⁷³ Magris, op. cit., I, 304: “Ma il divino rimane il trascendente, ed è su questo rapporto con il trascendente che va misurata, secondo Sofocle, ogni impresa umana”, Magris, *L'idea...*, op. cit., vol. I, p. 304.

³⁷⁴ ¿No persigue la trama de *Las Traquinias* demostrar la inocencia de Deyanira ante la muerte involuntaria de Heracles? ¿No se nos insiste en *Edipo en Colono* en la inocencia del héroe cegado cuyos actos involuntarios, sin embargo, han sido castigados de modo implacable por los dioses? (*Edipo en Colono*, 540-550; 960ss). ¿No son las hijas de Edipo las que menos merecen el infortunio? (ibíd. 1145-46). Las desgracias de los hombres son envíos de los dioses. Sin embargo, a diferencia de Esquilo, la puesta en escena de Sófocles subraya la irresponsabilidad, esto es, la inocencia de los personajes que sufren penas terribles a consecuencia de acciones involuntarias. De tal modo declara Edipo su inocencia frente a Creonte, en un tono claramente distinto al de los personajes esquileos: “¿A quién pretendes ofender con esta insolencia, a mí que soy un anciano, o a ti mismo? Pues vomitaste por tu boca imputándome asesinatos, matrimonios y desgracias con que ¡cuitado de mí!, cargué sin querer, pues así era el gusto de los dioses, irritados seriamente con mi familia desde antiguo, ya que, al menos en lo que a mí respecta, no encontrarías reproche alguno del error personal, por culpa del cual hubiera cometido estos fallos contra mí mismo y contra los míos”, ibíd. 960-968: “ ὦ λῆμ' ἀναιδές, τοῦ καθυβριῶζειν δοκεῖς, πότερον ἐμοῦ γέροντος ἢ σαυτοῦ, τόδε; οἷσ'τις φόνους μοι καὶ γάμους καὶ συμφοράς τοῦ σοῦ διῆκας στόματος, ἅς ἐγωῦ τάλας; ἠνεγκον ἄκων: θεοῖς γὰρ ἢ οὐ φιλον; τάχ' ἂν τι μνησθῶσιν εἰς γένος πάλαι. Ἐπει καὶ αὐτόν γ' οὐκ ἂν ἐξεύροις ἐμοῖ; ἁμαρτίας ὄνειδος οὐδὲν ἂνθ' οἷτον; τὰδ' εἰς ἐμαυτὸν τοὺς ἐμούς θ' ἡμάρτανον”. C.M. Bowra ha llamado la atención sobre las similitudes entre el argumento de *Las Traquinias* y la *Tetralogía I* de Antífonte, donde aparece el motivo del asesinato involuntario, *Sophoclean Tragedy*, Clarendon Press, Oxford, 1965, pp. 147-8. Sobre la responsabilidad y el castigo en Sófocles, vid. Said, S., *Faute...*, op. cit., pp. 216-17.

minuciosamente el desarrollo de la acción trágica, el héroe sofócleo se define por su apoteosis trágica, esto es, por la asunción lúcida de la contradicción insalvable entre las dimensiones de la divinidad y de la temporalidad. Una contradicción que se plasma en la experiencia humana de la incertidumbre, la fragilidad, la mutabilidad y la exposición constantes a la alteridad inescrutable de la trascendencia³⁷⁵: “Mientras que Esquilo encuentra lo sublime en la sublimidad de la administración de la justicia por los olímpicos, Sófocles lo ve –de modo sorprendente– en la sublimidad de la impenetrabilidad de esa misma administración de justicia. Él restablece en su integridad el punto de vista popular. El inmerecimiento de un destino espantoso le parecía sublime a Sófocles, los enigmas verdaderamente insolubles de la existencia humana fueron su musa trágica. El sufrimiento logra en él su transfiguración; es concebido como algo santificador. La distancia entre lo humano y lo divino es inmensa; por ello lo que procede es la sumisión y la resignación más hondas”³⁷⁶. Tal insistencia en la tragedia como vivencia humana inescrutable, como confrontación indescifrable con la trascendencia, el destino o la divinidad, nos parece el rasgo que acentúa en Sófocles la posibilidad de una orientación más intensa hacia la esfera de los asuntos humanos³⁷⁷.

³⁷⁵ El mejor ejemplo de estas ideas continúa siendo la tragedia de Edipo, conducido a la ruina a causa de su talante ilustrado, por su propia sabiduría ejemplar, por su ansia de conocimiento. Edipo confía en un acceso a la verdad que subyace a los acontecimientos mediante el progreso de una investigación descubridora en el orden del tiempo. Sin embargo, la fatalidad ya siempre clausurada que se manifiesta aún en Sófocles puebla de signos el camino del héroe, indicios que apuntan a la ruina del mismo más que a su salvación evidenciando, finalmente, aquello que Edipo creyó sometido al progresivo desvelamiento del conocer y que, en realidad, se presenta como testimonio de un sentido ya siempre decidido, de un acontecimiento ya siempre acontecido. El Edipo que encontramos en Colono será, por tanto, el hombre que ya no ve pero comprende y que comprende precisamente porque ya no ve; el anciano que asume finalmente el carácter inescrutable de la trascendencia, la potencia implacable del destino, la imposibilidad humana de construir de modo autónomo e ilustrado la propia existencia: la necesidad, en definitiva, de agilizar la lectura humana de los signos que envía la trascendencia.

³⁷⁶ Nietzsche, F., *La visión dionisiaca del mundo*, op. cit., pp. 262-3.

³⁷⁷ Edipo, Antígona, Deyanira, Electra ... personajes todos en cuyo sufrimiento resalta la inescrutabilidad de la acción divina. Una acción que, por incomprensible, no deja, sin embargo, de estar completamente presente: “En todo esto no hay nada en lo que no ande Zeus de por medio”, *Las Traquinias*, 1278: (κοῦδὲν τούτων οὐ τι μὴ Ζεύς). La pregunta que nos sale al paso debería ser entonces la siguiente: ¿qué es lo trágico? ¿En qué consiste la condición trágica de estos personajes?: “A questa domanda non si può rispondere con un simple definizione. Perché il tragico non è un concetto, ma rappresenta prima di tutto una *situazione*. Tragico è quando c’è qualcosa al di là di me, che mi circonda precludendomi ogni autonoma soluzione. Tragico è quando sento che la mia vita seguiva un camino ben preciso, e che in fondo tutto lasciava capire questo, senza che proprio io me ne accorgessi. Tragico è quando io stesso sono qualcosa che non so. O infine tragico è quando mi si rivela il vero senso (a me ignoto) del mio posto nel mondo. Come si vede, c’è una tragicità intrinseca al rapporto con la verità: essendo tale rapporto costitutivo al sapere umano, è in questo sapere che consiste propriamente il tragico. Ecco perché la tragedia greca, nelle sue espressioni più levate, rappresenta il dramma di un sapere o di un non-sapere”, Magris, *L’idea...*, op. cit. vol. I, p. 221-22.

Dentro de la investigación del crecimiento y la paulatina complejificación del sentido de τύχη, la figura de Sófocles nos ofrece una nueva perspectiva. Los contextos de uso en los que aparecen las construcciones de la familia del sustantivo se apoyan naturalmente en el marco de creencias que acabamos de esbozar. Τύχη continúa, por tanto, funcionando como testimonio del poder inconmensurable de la dimensión trascendente, expresado en las nociones de suerte, destino o hado³⁷⁸. Así lo confirma el Mensajero en Antígona:

“Vecinos de las mansiones de Cadmo y de Anfión: mientras esté en pie la vida de un hombre no llegaría yo, ¡no hay tal!, ni a elogiarla ni a censurarla jamás. Pues siempre es el hado quien levanta y el hado quien derriba al bienhadado y al malhadado (τύχη γὰρ ὀρθοῖ καιὶ τύχη καταρρέπει τὸν εὐτυχοῦντα τὸν τε δυστυχοῦντ’ αἰεί), y no hay un solo adivino de los acontecimientos humanos³⁷⁹.”

Así la cautiva Tecmesa en el Ayante:

“Ayante, mi señor, no hay en absoluto peor desventura para los humanos que el inevitable destino” (τῆς ἀναγκαιῆς τύχης)³⁸⁰

O el propio Edipo, consciente de la presencia inagotable de la divinidad tras los acontecimientos humanos: “Pues con la ayuda de dios hemos de salir o afortunados o abatidos”³⁸¹. Así Yocasta, implacable: “¿Por qué habría de temer un hombre en quienes

³⁷⁸ *Antígona* 157, 328, 465; *Áyax*, 313, 485-6, 803, 980, 1028, 1058; *Edipo Rey*, 80, 947-9; 1080ss; *Electra*, 1156; *Filoctetes*, 682, 1326; *Edipo en Colono*, 1404, 1482-3, 1505-6, 1585.

³⁷⁹ *Antígona*, 1155-60: “Κάδμου πάροιχοι καιὶ δόμων Ἀμφιῶνος/ οὐκ ἔσθ’ ὅποιον στάντ’ ἀνθρώπου βίον / οὐτ’ αἰνέσαιμ’ ἀνὴρ οὔτε μεμψαιμην ποτέ: / τύχη γὰρ ὀρθοῖ καιὶ τύχη καταρρέπει/ τὸν εὐτυχοῦντα τὸν τε δυστυχοῦντ’ αἰεί, / καιὶ μάντις οὐδεὶς τῶν καθεστωμένων βροτοῖς”.

³⁸⁰ *Ayante*, 485-6: “ὦ Δέσποτ’ Αἴας, τῆς ἀναγκαιῆς τύχης / οὐκ ἔστιν οὐδὲν μείζον ἀνθρώποις κακόν”.

³⁸¹ *Edipo Rey*, 145-6: “ἦ γὰρ εὐτυχεῖς/ σὺν τῷ θεῷ φανούμεθ’ ἦ πεπτωκότες”.

mandan las circunstancias de su destino (τὰ τῆς τύχης) y cuya previsión no es clara en nada?”³⁸²

A pesar de esta magnificación del poder divino, y siguiendo la interpretación nietzscheana, la preocupación principal de Sófocles frente al enigma de la inescrutabilidad de la trascendencia no encuentra satisfacción alguna en la idea de la justicia cósmica. Las adversidades acontecidas a los humanos, del mismo modo que sus bienaventuranzas, son dones de los dioses. Pero, al contrario que en Esquilo, su sentido no es ya remitido a las nociones de culpa y error. La desgracia humana se desfonda en la constatación de sí misma, intensificando la indisponibilidad de la propia vida y la incapacidad del ser humano para dominarla y comprenderla en toda su extensión: “En Esquilo la náusea queda disuelta en el terror sublime frente a la sabiduría del orden del mundo, que resulta difícil de conocer debido únicamente a la debilidad del ser humano. En Sófocles ese terror es todavía más grande, pues aquella sabiduría es totalmente insondable”³⁸³. La estructura de fondo que subyace el empleo sofócleo de τύχη se identifica no ya con la idea del equilibrio cósmico, sino con la de la mutabilidad y la alternancia de todas las cosas: el ritmo cíclico que permea la totalidad de los acontecimientos³⁸⁴. Todo evento, sin excepción, se ve de este modo inserto en una dinámica universal que dicta, tanto para el hombre como para el ámbito de lo natural, tanto para la esfera afectiva e intelectual de la interioridad del sujeto como para los procesos naturales que constituyen el mundo externo, una pauta de alternancia entre los polos del florecimiento y la degradación, del nacimiento y la muerte, de la felicidad, en definitiva, y de la desgracia. ¿No era al conocimiento de tal alternancia a lo que Glauco

³⁸² *Edipo Rey*, 977-9: “Τι δ’ ἀν φοβοῖτ’ ἄνθρωπος, ὦ τὰ τῆς τύχης / κρατεῖ, πρόνοια δ’ ἔστιν οὐδενὸς σαφής; / εἰκῇ κράτιστον ζῆν, ὅπως δύναιτό τις” cf. *Electra*, 766-69; *Edipo en Colono*, 1025-28.

³⁸³ Nietzsche, *La visión...*, op. cit., pp. 262-63. Insistimos: al igual que en el caso de Píndaro, la ignorancia del hombre depende de la inescrutabilidad de la trascendencia, y no de su negación.

³⁸⁴ Villard, p. 311ss. ¿Es necesario recordar que las líneas de Nietzsche que hemos seleccionado proceden de un escrito de 1870 llamado *La visión dionisiaca del mundo*? ¿Necesitamos enumerar los temas centrales que abundan tanto en este escrito del filósofo alemán como en *El Nacimiento de la Tragedia*: la visión trágica del trasfondo unitario de todas las cosas, la concepción temprana de la vida como fuente de individuación, como desgarramiento de la matriz primordial que todo lo engloba, como devenir inocente y despiadado que hace emerger toda singularidad para después devorarla sin escrúpulo, alegremente? ¿No es el niño de Heráclito que juega junto al mar la imagen preferida por Nietzsche para representar la afirmación del la vida, del ritmo constante de nacimiento y muerte que subyace al mundo de las apariencias?.

era instado, una vez más, por el genial poeta de Paros? En este sentido, los asuntos humanos, como enseñará más tarde Eurípides, jamás permanecen estables³⁸⁵; ni la felicidad ni la desdicha perduran eternamente. Esta mutabilidad constante no responde, insistimos, ni a la caprichosa voluntad de los dioses ni a la imposición divina de la justicia moral. Responde, antes bien, a la convicción sofoclea, ya presente en los maravillosos versos de Arquíloco, de que en las vidas de los hombres, como por lo demás en todos los ámbitos de la realidad, impera la alternancia, representada maravillosamente en la idea del ciclo y en el uso que Sófocles hace del mismo. De este modo, se nos informa en *Las Traquinias* de que los destinos de los hombres oscilan constantemente entre la alegría y la pena, que ambas “rondan (κυκλοῦσιν) a todos ellos, una tras otra, /exactamente igual que las circulares trayectorias de la órbita de / la osa. Pues para los mortales no permanece por siempre ni la lustrosa / noche ni las calamidades ni la riqueza, / sino que de repente se les escapan, y entonces le toca a otro/ disfrutar de la suerte y a la vez verse privado de ella”³⁸⁶.

Es en relación con esta idea de la mutabilidad del ser, la implacabilidad de los ciclos y de la cosecución alterna en el orden del tiempo de la excelencia y la corrupción, de la plenitud y el deterioro, como hemos de entender el desarrollo de la τύχη en manos de Sófocles³⁸⁷. La interpretación del devenir como pauta y ritmo de alternancia inaugura

³⁸⁵ *Ión*, 969: “¡Así es la vida! Nada permanece en el mismo estado”: “τὰ θνητὰ τοιαῦτ’: οὐδὲν ἐν ταύτῳ μένει”.

³⁸⁶ *Las Traquinias*, 124-38: “φαμι γὰρ οὐκ ἀποτρύνει/ ἐλπιδὰ τὰν ἀγαθὰν/ χρῆναι σ’ ἀνάλγητα γὰρ οὐδ’ / ὁ πάντα κραινῶν βασιλεὺς / ἐπέβαλε θνατοῖς Κρονιδας:/ ἀλλ’ ἐπιπῆμα καὶ χαρὰ πᾶσι κυκλοῦσιν, οἷον Ἀρ-/κτου στροφάδες κέλευθοι. / Μένει γὰρ οὐτ’ αἰόλα/ νύξ βροτοῖσιν οὔτε Κῆρες οὔτε πλοῦτος,/ ἀλλ’ ἄφαρ βέβακε, τῷ δ’ ἐπέρχεται / χαίρειν τε καὶ στέρεσθαι. .”; cf. *Edipo en Colono*, 608-17.

³⁸⁷ Sófocles emplea la noción de κύκλος como clave de comprensión del dinamismo del devenir. Así lo hará también su contemporáneo Heródoto, quien, por boca de Creso y en diálogo directo con el rey Ciro, expone la siguiente afirmación sobre el ritmo de los asuntos humanos: “Majestad, ya te dije en cierta ocasión que, como Zeus me ha puesto en tus manos, trataría de evitar, en la medida de lo posible, lo que viera que constituye una amenaza para tus intereses; pues mis sufrimientos, por lo penosos que han sido, me han servido de lección. Si crees ser inmortal y mandar un ejército igual a ti, no sería del caso que yo te manifestase mis pensamientos; pero si reconoces que también tú eres un hombre y que mandas a otros que lo son igualmente, ten ante todo presente que en el ámbito humano existe un ciclo que, en su sucesión, no permite que siempre sean afortunadas las mismas personas” (ὡς κύκλος τῶν ἀνθρωπίνων ἐστὶ πρηγμάτων, περιφερόμενος δὲ οὐκ ἔῃ αἰεὶ τοὺς αὐτοὺς εὐτυχεῖν) Heródoto, *Historia* I, 207, 10, trad. y notas de C. Schrader, Gredos, Madrid, 1977, cursivas nuestras. Parece evidente que el pensamiento de Heráclito influyó enormemente en Sófocles (cf. de Romilly, *Le temps*, op. cit..., pp 87-8). La observación de la mutabilidad constante de todas las cosas y la constatación de la inestabilidad relativa a los seres humanos, que tan pronto gozan de extraordinaria

una dimensión del vocablo tremendamente interesante. En efecto, al hilo de las relaciones entre los ciclos cósmicos y la alternancia de los acontecimientos humanos, encontramos por primera vez en los versos de Sófocles una identificación de τύχη con la idea del Tiempo (χρόνος). Un tiempo que no debe ser entendido como reflejo del carácter cíclico del ser –todo retorna-, sino, antes bien, como canal expresivo de la alternancia que traspasa todos los ángulos de la realidad –todo cambia *una y otra vez*-. Χρόνος no se confunde por tanto con κύκλος, pero complementa la sedimentación de su sentido: en efecto, la ley de alternancia cíclica de los procesos naturales traduce la experiencia humana siempre recurrente de la felicidad y la desgracia, del tránsito inexorable e indefinido entre la prosperidad y la desdicha. Así, Ayante reflexiona sobre la necesidad de acatar el poder de la autoridad divina, que se impone y nos doblega con la misma contundencia con que lo hacen las estaciones del año, la continuidad de los días y las noches, el sueño:

“Es claro que las realidades por tremendas y pertinaces que sean se doblegan ante las autoridades correspondientes. De acuerdo con este principio los inviernos marcados por la nieve ceden su puesto al fructífero verano, y la reiterante rueda de la noche cede su sitio al día que cabalga sobre lúcidos potros para que flamee su fulgor, y una racha de espantosos vientos trae la calma al quejumbroso mar. También el poderoso sueño, después de atar a uno, lo desata, y no lo tiene cogido continuamente. Entonces nosotros, ¿cómo no hemos de ser sensatos?³⁸⁸”

El ciclo cósmico que se inserta en el orden de los asuntos prácticos testimonia el devenir constante en cuyo interior oscila la dicha humana: εὐτυχεῖν y δυστυχεῖν se convierten, de este modo, en la perfecta confirmación del ritmo que late en todas las cosas y que, en el seno de lo humano, se traduce en la inestabilidad de la dicha y la presencia recurrente de la adversidad. Es la alternancia lo que impide que un hombre

dicha como se ven asolados por las desgracias más terribles, es interpretada en estos autores como manifestación de una ley de alternancia natural que no tarde en filtrarse a la esfera de los intereses humanos.

³⁸⁸ Ayante, 668-77: “ Ἀρχοντές εἰσιν, ὧς θ' ὑπεικτέον: τί μῃ; / Καὶ γὰρ τὰ δεινὰ καὶ τὰ καρτερωτάτα / τιμαῖς ὑπείκει: τοῦτο μὲν νιφοστιβεῖς/ χειμῶνες ἐκχωροῦσιν εὐκάρπῳ θέρει: / ἐξίσταται δὲ νυκτὸς αἰανῆς κύκλος / τῇ λευκοπῳλῳ φέγγος ἡμέρᾳ φλέγειν: / δεινῶν τ' ἄημα πνευμάτων ἐκοιμισε/ στένοντα πόντον: ἐν δ' ὁ παγκρατὴς ὑπνος / λύει πεδήσας, οὐδ' αἶψα λαβῶν ἔχει: / ἡμεῖς δὲ πῶς οὐ γνωσόμεσθα σωφρονεῖν; ”

sea feliz eternamente. En este sentido, τύχη aparece ligada al tiempo en tanto continúa ejerciendo la función de la divinidad, esto es, apareciendo en la narración como índice de la mutabilidad de los asuntos humanos y el ritmo cíclico del ser. La vecindad entre ambas nociones, τύχη y χρόνος, consiste básicamente en la identidad de sus resultados y el horizonte de su aparición, a saber: el dominio de lo efímero, la exposición pindárica a "lo que trae el día", la vida humana, en definitiva, en cuyo seno reinan el cambio y la mutabilidad. Es Edipo, ciego ya y anciano, quien dirige a Teseo estas palabras:

“Queridísimo hijo de Egeo, sólo a los dioses no les llega la vejez ni la muerte jamás, en cambio todo lo demás lo arrasa el omnipotente tiempo: se agota el vigor de la tierra, se agota el del cuerpo, muere la lealtad, brota pujante la deslealtad y jamás soplan los aires del mismo sitio entre amigos entre una ciudad con otra, pues a unos ahora y a otros en fecha posterior lo dulce se les vuelve amargo y lo amargo de nuevo amigable”³⁸⁹

Uno de los fragmentos más ilustres de la tragedia griega es, precisamente, aquel en que Edipo se declara *hijo de la Fortuna y hermano de los meses*. Deseoso de conocer su verdadero origen, el héroe desafía al destino y elude los consejos de Yocasta, que trata de persuadirle para que desista en su ansia de conocimiento. Ante la perseverancia de Edipo, la mujer que le diera a luz para más tarde compartir su lecho abandona aterrada la escena y entra en palacio, motivando el temor del corifeo, que exclama:

“Edipo, ¿por qué se ha marchado a la carrera esta mujer, presa de cruel dolor? Estoy aterrorizado no sea que acaso de este silencio haga saltar por los aires ecos de calamidades”

Edipo.- “¡Que haga saltar lo que quiera! Pero yo continuaré en mi deseo de conocer mi stirpe, por humilde que sea. Esa, quizá, pues tiene ideas de grandeza como mujer que es, se avergüenza de mi nefasta stirpe. En cambio yo, aunque me señale a mí mismo

³⁸⁹ *Edipo en Colono*, 607-15 : ὦ φιλάτατ' Αἰγέως παῖ, μόνοις οὐ γίγνεται / θεοῖσι γῆρας οὐδὲ κατθανεῖν ποτε, / τὰ δ' ἄλλα συγγεῖ πάνθ' ὁ παγκρατὴς χρόνος· / φθίβει μὲν ἰσχύς γῆς, φθίβει δὲ σωματος. / θνήσκει δὲ πῖστις, βλαστάνει δ' ἀπιστία, / καὶ πνεῦμα ταῦτόν οὐ ποτ' οὐτ' ἐν ἀνδράσιν Φίλοις βέβηκεν οὔτε πρὸς πόλιν πόλει· / τοῖς μὲν γὰρ ἤδη, τοῖς δ' ἐν ὑστέρω χρόνῳ τὰ τερπνὰ πικρὰ γίγνεται καυθὺς φίλα.”

hijo de la Fortuna (παῖδα τῆς Τύχης) que reparte bienes, no sufriré merma alguna en mi honor. Pues soy hijo de esa madre y, a su vez, los meses, mis parientes, me determinaron insignificante e importante”³⁹⁰

Sófocles emplea una genealogía figurada para un personaje cuya existencia está caracterizada por el desequilibrio constante: el fugitivo que se convierte en rey escapando de sí mismo; el rey que se convierte en mendigo escapando, una vez más, de sí mismo. Edipo es hijo de la Τύχη y, como tal, hermano del tiempo. Un tiempo representado a través de unidades de medida –los meses, *no los días ni los años*– que enfatizan el carácter cíclico de la alternancia, la recurrencia de los ciclos que apuntábamos anteriormente. Los meses que nacen y rápidamente desaparecen para regresar una y otra vez, sin descanso, albergando en su interior el devenir mismo de absolutamente todas las cosas. La identificación entre el hombre y las unidades de medida nacidas junto a él nos presenta a Τύχη como el marco de sentido en cuyo interior tienen lugar los innumerables cambios imprevisibles que configuran la existencia humana. De acuerdo con ello, la realidad se desenvuelve según el ritmo imprevisible de la alternancia, que tan pronto nos sitúa en las cotas más altas del éxito y la felicidad, como nos destruye implacablemente condenándonos a la ruina. La posibilidad de que esto ocurra se expresa en Sófocles con la idea de que τύχη nos engendra, indicando con ello que nuestra existencia pertenece al ámbito de la divinidad, y que ese ámbito, como toda región del ser, se caracteriza por la inescrutabilidad, la oscuridad, la incertidumbre y el balanceo constante entre los polos de la plenitud y la decadencia³⁹¹. La orientación práctica del empleo de τύχη se

³⁹⁰ *Edipo Rey*, 1073-83: « {XO.} Τι ποτε βέβηκεν, Οἰδιππους, ὑπ’ ἀγριῶας / ἄξασα λύπης ἢ γυνῆ; δέδοιχ’ οἴπως / μὴ ’κ τῆς σιωπῆς τῇσδ’ ἀναρρήξει κακά./ {OI.} Ὅποια χρήξει ῥηγνύτω: τοῦμόν δ’ ἐγώ./ κεῖ σμικρόν ἐστι, σπέρμ’ ἰδεῖν βουλήσομαι./ Αὐτὴ δ’ ἴσως, φρονεῖ γὰρ ὡς γυνὴ μέγα, / τὴν δυσγένειαν τὴν ἐμὴν αἰσχύνεται. / Ἐγὼ δ’ ἐμᾶντὸν παῖδα τῆς Τύχης νέμων / τῆς εὐδιδούσης, οὐκ ἀτιμασθήσομαι. / Τῆς γὰρ πέφυκα μητρός: οἱ δὲ συγγενεῖς / μὴνές με μικρὸν καὶ μέγαν διωρίσαν. >>

³⁹¹ Como era de esperar, el verso sofocleo ha sido ampliamente comentado por multitud de especialistas. Señalaremos algunas de las más importantes: Allégre, op. cit. p. 20; Diano, C., *Edipo figlio della Tyche. Commento ai vv. 1075-85 dell’ Edipo Re di Sofocle*, Estratto ad “DIONISO”, Bolletino dell’Istituto Nazionale del Drama Antico, (vol.XV, n.1-14, Siracusa Gennaio-Ottobre 1952); Herter, H. “Περὶ Τύχης”, en: *Kleine Schriften*, Munich, 1975, p. 81; Herzog-Hauser, G., en Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, VII, A, 2, 1943, s.v. *Tyche*, col. 1656; Meuss, H., “Die Vorstellungen von Gottheit und. Schicksal bei den attischen Rednern, en: *Jahrbücher für Classische Philologie* 25 (1889), 468-75; Stock, St.G., en J.A. Selbie and L.H. Gray, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, VI, 1913, s.v. *Fortune (Greek)*, p. 94; Robertson, N., en *Oxford Classical Dictionary*, II, 1970, s.v. *Tyche*, col. 1101; Ruhl, L., en W.H. Roscher, *Ausführliches Lexicon des*

observa, por tanto, en la importancia concedida por Sófocles al cambio constante como horizonte de interpretación de las peripecias de sus personajes. Τύχη se vincula al momento decisivo en el que una existencia se trunca y cambia radicalmente. Asistimos con ello a su identificación con una potencia que irrumpe en la vida humana generando un trastorno definitivo que ejecuta la voluntad divina, perpetúa el ritmo del ser y genera espacios inesperados de significación práctica en el interior de un proyecto vital orientado a la vida buena.

Las diferentes propuestas de interpretación de τύχη que hemos ensayado a lo largo de este apartado muestran la pertinencia de nuestra selección de las mismas³⁹². A través de

griechischen und römischen Mythologie, V, 1916-1924, col. 1314; Villard, L. *op. cit.*, p. 315-322. Carlo Diano ha insistido en la importancia de interpretar la idea arcaica del ciclo en el pensamiento arcaico desde el presupuesto fundamental de la divinidad que lo sustenta y perpetua (*Il concetto della storia nella filosofia del greci*, en *Grande Antologia Filosofica*, *op. cit.*). La historia, en efecto, entendida como progreso lineal en el tiempo abierto a la intervención técnica y racional y a la contingencia objetiva, impide cualquier vinculación entre la ley que todo lo rige y el acontecimiento singular que se produce en la esfera del tiempo. Por el contrario, en una concepción clausurada del ser, donde el devenir se define por su eterna ley de alternancia, por la pauta inscrita en la movilidad de sus procesos, el evento, a pesar de su naturaleza puntual y de su inescrutabilidad, funciona aún como expresión del orden supremo que envuelve y gobierna, el orden de la trascendencia y la divinidad, cuya ejecución en el plano de la temporalidad es vivenciada como trastorno y convulsión constantes. En el caso de Sófocles, encontramos una fidelidad del poeta a la esfera de lo divino, y, en este sentido, consideramos que su interpretación de τύχη sigue hallando sostén en la sumisión a la trascendencia como su función o su producto: τύχη θεῶν. Dicha sumisión se canaliza por la tendencia del artista a emplear el vocablo asociado a las expresiones ἀναγκαία y θεία, más frecuentes que en el resto de los trágicos. La vinculación de τύχη a ἀνάγκη es, como recuerda Greene, la traducción de la convicción sofoclea de la estructura de cierre del ser en la idea de la ley de alternancia de todas las cosas (*Moirai: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge (Mass.), 1948, p. 143). Greene sugiere que la τύχη sofoclea debe ser interpretada estrictamente en términos de ἀνάγκη. Necesariamente experimentan los hombres de manera alterna la victoria y la derrota, el bienestar y la desdicha, la gloria y el fracaso; necesariamente toda incursión en la esfera de la temporalidad, sostenida en la noción del ciclo como trazo de la trascendencia que todo lo engloba, se ve sometida, al igual que Edipo, al tiempo y a las consecuencias de la existencia temporal, a saber: la mudanza imparable y siempre recurrente que nos desplaza poderosamente desde lo más alto hasta lo más bajo. τύχη es, por tanto, τύχη θεῶν, ejercicio del divino que en su acaecer manifiesta el ritmo constante que impera en la naturaleza y en la historia; el acontecimiento, en definitiva, que el hombre relata para sí mismo, la confirmación de la presencia de la divinidad en el desarrollo del suceso que nos somete. Y esa presencia es presencia necesaria e ineluctable, poderosa y siempre incomprensible para el *insecto humano*, que no puede sino constatar su condición precaria y ser consciente de ritmo íntimo de aquello que lo contiene.

³⁹² Junto a Píndaro, Esquilo o Sófocles podrían encontrarse, sin duda, apuestas teóricas como las de los primeros filósofos jonios. Sin embargo, si bien nos hallamos en el interior de una misma ontología de la clausura, en el caso del pensamiento presocrático no encontramos un empleo significativo del vocablo τύχη, lo cual nos ha llevado a centrar nuestras investigaciones en autores como los identificados más arriba. Asimismo, el componente teológico inserto en la dramaturgia del destino –la vida humana ya siempre incardinada en un relato omnicomprendivo– desaparece del ámbito de intereses de los fisiólogos: la Necesidad gobierna, sin duda, pero en clave física más que antropológica. ¿En qué sentido afirmamos que existe una proximidad extrema entre la lírica, la tragedia y la filosofía? Las propuestas contenidas en los distintos canales expresivos en los que hablan Píndaro, Esquilo, Sófocles, Anaximandro, Pitágoras,

Heráclito o Parménides se enmarcan en lo que denominaremos una *visión trágica* de las relaciones entre el hombre y la totalidad aglutinante que lo contiene. Una visión que refleja la *disposición* hacia una concepción unitaria de la realidad. En efecto, la experiencia trágica a la que nos referimos queda impresa no sólo en las obras de los máximos exponentes de la lírica y el drama, sino también en los fragmentos conservados de los primeros filósofos y de sus enfoques naturalistas. ¿Por qué? Por la sencilla razón de que ambas dimensiones abordan un mismo problema desde el empleo de instrumentos racionales diversos: el mito y el relato mítico en el caso de los poetas; el concepto y el símbolo en el caso de los fisiólogos. La prosa especulativa de pensadores como Anaximandro, Tales, Heráclito o Parménides –no exenta de poesía en absoluto– no hace sino intensificar las relaciones conflictivas entre la singularidad del individuo –pensamiento, razón, percepción– y la estructura global de la que forma parte –naturaleza, cosmos, φύσις–. Dicha estructura se presenta como unidad omnicomprendiva profundamente unitaria abierta al trabajo del conocimiento humano, que persigue su desvelamiento mediante la búsqueda de los principios de todas las cosas (ἀρχαί) sirviéndose de las facultades racionales. De hecho, la captación intelectual de la estructura que envuelve y legitima toda singularidad será precisamente uno de los aspectos más frecuentes en los que insistirán los diferentes fragmentos. Ahora bien: ¿por qué decimos que tales propuestas científicas se enmarcan en una visión trágica? ¿Qué tienen en común poetas como Esquilo y Sófocles con algunos de los llamados filósofos presocráticos? ¿Qué queremos decir cuando hablamos de una visión trágica de las relaciones entre el ser humano y el mundo? La experiencia trágica que se canaliza tanto en el género dramático como en el seno de la prosa especulativa de las costas jónicas es exactamente la misma, a saber: la constatación por parte del individuo de su pertenencia a una red de significación global, a un diseño aglutinante, a un orden supremo que dicta el ritmo y determina el curso de toda entidad y de todo acontecimiento en el orden del tiempo. *La experiencia del todo y de la unidad de lo disperso*. Mientras que la producción poética encuentra el origen y la fuente que coliga la multiplicidad de los acontecimientos temporales en el plano de la religiosidad y en el dominio de la trascendencia, la prosa científica de los primeros filósofos persigue la fundamentación intramundana, esto es, *natural*, de la pluralidad en la que el ser estalla, la estructura última y omnicomprendiva que regula el movimiento del cosmos en su totalidad. Por ello, las nociones de ἀρχή, φύσις y ἀνάγκη constituirán las coordenadas elementales de toda secularización de la trascendencia: la necesidad que atraviesa y reune las singularidades es la *norma inmanente* a la que se ajusta toda región del ser. En este ámbito de problemas, el teatro trágico muestra su predilección poética por la vivencia fatal del ser humano, cuya individualidad se ve arrastrada por fuerzas ajenas a su voluntad y sometida a la unidad de fondo de la moira, la Justicia divina o el Destino. Por su parte, la fisiología jonia promueve una imagen secularizada de la totalidad de lo ente que destaca la polarización entre el mundo de las apariencias, poblado de singularidades aparentemente independientes unas de otras, y la verdad bien redonda que todo lo engloba y en cuyo seno las individualidades quedan diluidas y reunificadas. Si nos preguntamos ahora por la fijación conceptual y simbólica de la experiencia humana del acontecimiento fortuito, podemos afirmar que tanto los poetas como los fisiólogos coincidirían en subrayar una y la misma constante, a saber: toda emergencia en el plano de lo ente *contiene y expresa* la totalidad de la que forma parte y a la que enigmáticamente apunta (recordemos el fragmento 123 DK de Heráclito sobre la naturaleza, que ama ocultarse, “φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ”; o el señor en Delfos, que ni habla ni calla, sino que hace señales: “ὁ ἀναξ, οὐκ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει”, (fr. 93); recordemos el poema de Parménides y el camino lleno de signos que anuncian la verdad única que unifica toda diversidad; recordemos el infinito de Anaximandro, que todo lo envuelve, Pitágoras...). En el caso de los primeros filósofos, dicha totalidad se constituye como tal gracias a la mediación de una normatividad omnimoda que pivota sobre la noción de ἀνάγκη y que los poetas trágicos y, antes que ellos, Hesíodo y Homero, identificaban de modos diversos con la voluntad de dios, la moira o el destino (a decir de Pitágoras en Diógenes L. I, 35: la cosa más poderosa es la ἀνάγκη, porque gobierna el todo). A través de ἀνάγκη, la totalidad del ser, la naturaleza o el cosmos encuentran su principio de unificación, el ligamen, la relación, el logos, en definitiva, que mantiene entrelazado el orden plural del ser. Ahora bien: ¿no es este vínculo precisamente expresión de la condición anancástica de la divinidad? ¿No es la ἀνάγκη de los fisiólogos identificada por ellos mismos una y otra vez con la divinidad, el cosmos con el dios? ¿El infinito con lo divino? ¿Y no es la divinidad el trasfondo de ajuste omnimodo que permea la práctica totalidad de las piezas trágicas? (así lo recuerda Aristóteles en *Met.* XII, 8, 1074b1-15; así las sentencias atribuidas por Diógenes a Pitágoras o el fr. 1 de Anaximandro: ambos hablan de ἀνάγκη, Δίκη, τὸ χρεὼν θεῖον como nombre para el nexo que regula y gobierna la φύσις; Heráclito, por su parte, hablará del λόγος, que es guerra y fuego, necesidad repartida o distribuida según medida; Parménides se concentra en el εἶναι...). Finalmente, las similitudes entre la filosofía temprana de las costas jónicas y el teatro trágico de los griegos se condensan en distintas

un análisis semántico del verbo τεύχω en los poemas homéricos y desde la asunción de su presencia en la constitución del significado de τύχη, hemos acudido a las obras de Píndaro, Esquilo y Sófocles con el convencimiento de que es en su interior donde el término que nos ocupa comienza a cobrar una solidez específica. En efecto, en ellas encontramos un verdadero enriquecimiento del significado y la orientación conceptual de la familia semántica del vocablo, cuyas líneas fundamentales se encuadran en lo que hemos denominado una ontología de la clausura, esto es, una interpretación de la totalidad del ser desde la asunción del destino como unidad de síntesis que singulariza, contiene y explica toda ocurrencia significativa en el plano de los intereses humanos. En el interior de este esquema de interpretación, τύχη representa el canal de ejecución de la trascendencia, identificada por los diversos autores con las figuras de la voluntad divina, Zeus o la esfera de la deidad en sentido amplio. Una esfera que contiene ya siempre el sentido de aquello que, sin embargo, necesita ser desplegado en el orden de la temporalidad y descifrado por el intelecto humano. La ocasión, la vivencia o la

estrategias de asedio a una misma Troya: la norma, la regla, el principio que todo lo envuelve, ya sea desde el enfoque religioso de lenguaje poético o desde la prosa especulativa del lenguaje filosófico. En el interior de este último, la idea arcaica del destino termina degenerando en la operatividad implacable de las leyes físicas (en efecto, habrá que esperar al pensamiento ilustrado de Anaxágoras y al atomismo democríteo para asistir a una secularización definitiva de la normatividad del ser en el concepto ya por completo desdivinizado de ἀνάγκη como ley mecánica y causal en el seno de los fenómenos naturales., Leuc, fr. 2 DK). Una vez más, ha sido mérito de Nietzsche poner de relieve el trasfondo común que hermana el teatro trágico del siglo V a.C. y la filosofía de los primeros pensadores jonios. No en balde, el título del trabajo en el que dicha labor es llevada a cabo es “La filosofía en la época trágica de los griegos”, donde por época trágica hemos de entender aquel período del pensamiento antiguo en que primó la interpretación clausurada de la ἀνάγκη de los llamados presocráticos. Una época en la que todo evento significativo, tanto en el plano de los procesos naturales como en el ámbito de la acción intencional, aparece como signo o manifestación del enlazamiento universal y unitario en que todo consiste (es importante señalar que el significado de la necesidad en manos de los primeros filósofos no puede ser identificado con la noción científica moderna del determinismo físico, esto es, como principio explicativo de corte causal. Magris ha puesto de relieve la naturaleza que subyace al concepto de ἀνάγκη en los fisiólogos jonios: “L’anánke o il chreón sono piuttosto principi di natura universale, intuizione pure di un ordine assoluto che derivano logicamente della comprensione della realtà come un tutto. I fisiologi miravano alla sintesi, non all’analisi, ed è questo che differenzia la loro ricerca da quello della moderna scienza o filosofia della <<natura>>”, *L’idea...*, op. cit., I, p. 183). Para el pensamiento presocrático de la unidad de lo disperso y la necesidad cósmica vinculada a la noción religiosa de moira o destino (vid. Anaximandro, fr. 1; Heráclito, fr. 80). En el ámbito del pensamiento contemporáneo, Martin Heidegger parece haber dedicado buena parte de sus fuerzas al problema de la unidad de lo diverso, como atestiguan diversas obras en distintos momentos de su carrera intelectual: *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, en: *GA 1*, Vittorio Klosterman, Frankfurt a.M., 1978, p. 225; *Identität und Differenz*, G. Neske, Pfullingen, 1957; trad. esp. de A. Leyte y H. Cortés, ed. bilingüe, *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, p. 63; Heidegger-Fink, *Heraklit*, en: *GA 15*, p. 39-41; trad. esp. de J. Muñoz y S. Mas, Ariel, Barcelona, 1986. Sobre el concepto de φύσις y su dimensión teológica en la filosofía presocrática, vid. Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1982(3ª), pp. 32-33; E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, Firenze, 1938 y ss, vol. I, 2, pp. 66-9. Sobre las relaciones entre la filosofía y el mito en el mundo presocrático, vid. Untersteiner, M. *La fisiologia del mito*, La Nuova Italia, Firenze, 1944.

experimentación de acontecimientos significativos inescrutables condensa el significado central que hemos querido subrayar en esta fase del pensamiento antiguo: el encuentro fortuito del hombre con eventos relevantes queda interpretado como la recepción por parte del mismo de los distintos envíos de la trascendencia, los destinos de la divinidad que, dado su origen inconmensurable, se presentan necesariamente como trastornos decisivos o momentos cruciales. En todo caso, la ocurrencia de τύχη indica la *acción de entrega* al mortal de la parte asignada al ser humano en el interior de una implacable distribución trascendente. Una ejecución que, en su acaecer, perfila con claridad los límites de la condición humana: la fragilidad de la vida, la exposición constante a potencias que superan nuestro conocimiento y nuestra capacidad de previsión y control, la resignación, la esperanza... Atributos todos ellos que encarnan el perfecto contrapunto de la existencia de las divinidades olímpicas, de aquellas cualidades de la trascendencia en relación a la cual emerge el contorno de lo humano: el poder, la seguridad, la serenidad, el conocimiento que anula las fronteras temporales entre pasado y futuro. En el interior de esta distancia infinita que separa al dios y al mortal se juega el significado de τύχη, el sentido del acontecimiento o la vivencia significativa parcialmente incomprensible: en un universo regido por los designios inmutables de la trascendencia, *la experiencia humana del azar se identifica con la vivencia del destino*. De este modo, el empleo de τύχη en autores como los que hemos seleccionado contribuye a la delimitación del significado del vocablo como la manifestación y ejecución del poder de la trascendencia, que irrumpe en las diferentes trayectorias de la vida humana. Como tal, dicho poder no hace sino expresar la perfecta unidad de todas las cosas, la ligazón que reúne la totalidad de los acontecimientos en un plexo de sentido cuya captación global escapa, sin embargo, al conocimiento limitado de la razón humana. En el espacio de incomprensión que se abre entre la ejecución irreversible de *lo que ha de ser* y la interpretación racional de *lo que acontece* emerge τύχη, el nombre para la intersección entre la identidad de todas las cosas y la ocurrencia singular de cada una de ellas. Finalmente, τύχη representa la irrupción que desbarata la normalidad de la existencia, imponiendo una verdadera catástrofe, un desenvolvimiento del todo inesperado y radical que desplaza la posición hasta entonces ocupada por un individuo.

Conforme la estructura de fondo que sostiene tal interpretación de la inestabilidad de la vida humana vaya desvinculándose poco a poco de la esfera de la trascendencia como

su fuente de sentido, τύχη comenzará a liberarse de su pertenencia al dios y dejará de ser una τύχη θεῶν -función de la divinidad- para emerger en toda su crudeza. Este constituirá el verdadero reto de las propuestas teóricas que en pleno siglo V a.c. participan del debate intelectual y de la crisis de los modelos tradicionales. Allí donde una cosmovisión de cierre se desploma y la fuente de los acontecimientos humanos no puede ya ser remitida a la inexorabilidad de la moira, la Voluntad de Zeus, la justicia cósmica o la ley de alternancia de los ciclos vitales, ¿cómo dar cuenta de aquellos acontecimientos que irrumpen en nuestra existencia al margen de nuestra deliberación y nuestros deseos, trastornando por completo la serena inercia de nuestras vidas?

B.3. *EL CASO: τύχη ἄδηλος* y la secularización del evento significativo parcialmente incomprensible

*nos te,
nos facimus, Fortuna, deam caeloque locamus*
Juvenal, Sátira X, 365-6

Τύχη constituye en todo momento una marca de subordinación, una instancia subsidiaria cuyo sentido se configura por referencia a un plano teórico más amplio, en el interior del cual aparece perfilado el carácter específico de su empleo³⁹³. El estudio de τύχη asume, por tanto, la condición secundaria del término y la necesidad de investigar el horizonte genético-conceptual del mismo. Hasta el momento, hemos observado que los diferentes marcos referenciales en los que se inserta τύχη se identifican con diferentes variaciones superficiales dentro de una perspectiva ontológica homogénea: una propuesta de sentido integral articulada como visión sintética de la totalidad del ser, donde las claves de cierre vienen identificadas con distintas figuras en los diferentes contextos. Así, veíamos cómo la mentalidad arcaica expresada en la épica homérica y en los primeros compases de la lírica delimitaba con precisión el ajuste omnímodo de la pluralidad del ser en la esfera de la divinidad y en la inexorabilidad del destino –μοῖρα, αἶσα, πότμος, Διὸς Βουλή-. Veíamos, también, cómo la interpretación de lo divino

³⁹³ Se va perfilando ya un aspecto filosófico de τύχη más próximo a la posterior delimitación aristotélica: su pertenencia al ámbito de lo accidental y su proximidad con el no-ser.

se racionaliza paulatinamente y la clausura del ser se identifica con el poder equilibrado y ya no caprichoso de la trascendencia, concretándose en las nociones de Zeus, Δίκη, Justicia cósmica y ley de retribución moral en autores como Hesíodo, Píndaro y Esquilo, o en la imagen poética del ciclo y el ritmo alterno de todas las cosas dentro de las piezas de Sófocles. En el interior de estas variantes, τύχη conserva un sentido profundamente unitario y un valor constante: *la pertenencia a la esfera de la divinidad y su definición como expresión, función o producción de la misma*. De este modo, su carácter secundario se evindencia en la subordinación de sus notas distintivas a las nociones de Destino, Moira, Voluntad de los Dioses, Infinito, Justicia Cósmica, etc. La τύχη pertenece al territorio a los dioses y se configura en el interior de esa relación de dependencia, expresada por doquier en la literatura griega mediante construcciones del tipo τύχη θεοῦ, τύχη θεῶν, δαιμονία τύχη, θεία τύχη, ἀναγκαία τύχη³⁹⁴. El desarrollo intelectual del mundo griego en la segunda mitad del siglo V a.C. nos conduce, sin embargo, a una nueva dimensión del vocablo, cuyo sentido irá posibilitando ya la emergencia de un concepto de azar desligado de todo sometimiento al ámbito de lo divino. La progresiva expansión de la idea de mutabilidad constante en las relaciones del hombre con la naturaleza y con los acontecimientos de su propia existencia, así como el abandono del paradigma arcaico de comprensión del mundo, otorgarán a τύχη un semblante más próximo a las nociones de arbitrariedad e indeterminación objetiva del devenir que culminarán en las corrientes del helenismo. Asistiremos, de este modo, a un distanciamiento de τύχη con respecto a la esfera conceptual de la trascendencia entendida como instancia donadora de sentido. Asimismo, observaremos la progresiva adquisición por parte del vocablo de una autonomía y una densidad propias, cualidades ambas que traducen una inquietud predominante del período histórico y del ambiente intelectual del momento: la confrontación del intelecto con sus propios límites allí donde la dimensión de la

³⁹⁴ Algunas de estas expresiones comparecen en la obra de Platón, quien, como es sabido, entiende que el dios, ayudado por τύχη y καιρός, y haciendo uso de la τέχνη, gobierna absolutamente todas las cosas. Tales son las palabras del Ateniense en *Leyes* 709.b.7- c.3: “Que es el dios el que lo gobierna todo y que el azar y la oportunidad ejercen el gobierno de todos los asuntos humanos sólo con la ayuda de dios. Que, ciertamente, debemos acordar que el arte los sigue, como un tercer elemento más manso. En efecto, que el arte del piloto ayude a la oportunidad durante una tormenta o no, lo consideraría una gran ventaja, ¿no te parece?”, trad. de F. Lisi, Gredos, Madrid, 1999 [“Ὁ θεὸς μὲν πάντα, καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρός, τὰνθρῶπινα διακυβερνῶσι σύμπαντα. ἡμερῶτερον μὴν τριτον συγχωρῆσαι τούτοις δεῖν εἶπεσθαι τέχνην: καιρῷ γὰρ χειμῶνος συλλαβέσθαι κυβερνητικὴν ἢ μή, μέγα πλεονέκτημα ἐγὼ γ’ ἀνθεῖν. ἢ πῶς;”]

divinidad y de la trascendencia no funcionan ya como indicadores de los mismos: ¿qué reduce el poder de la razón allí donde los dioses han desaparecido?

El contexto histórico y teórico que acoge esta evolución de la noción de *τύχη* es la segunda mitad del siglo V a.C. y, en concreto, el humanismo ilustrado que emerge poderosamente como respuesta crítica a los modelos arcaicos de interpretación del mundo vigentes hasta entonces. Identificaremos tales modelos con lo que hemos denominado una *ontología de la clausura* y una visión de cierre de la totalidad del ser. La crisis de la ontología oclusiva consistirá en el abandono radical del principio de síntesis que aglutinaba, envolvía y gobernaba la pluralidad de lo ente en una red de significación inescrutable para el pensamiento humano. Unidad que fundamenta la legitimidad de toda ocurrencia singular en los planos de la naturaleza, el tiempo y la existencia singular³⁹⁵. Una cosmovisión férreamente sostenida en el carácter simultáneamente presente y ausente, manifiesto y oculto de la Verdad en que todo consiste y en la naturaleza necesaria y ya siempre predeterminada de sus manifestaciones. La fuente de donación de todo sentido, la dimensión de cierre que todo lo envuelve (*περιέχει*) y todo lo gobierna (*κυβέρνει*) se identifica, como vimos, con lo divino, con lo indeterminado o con el infinito (*ἄπειρον περιέχον*). Dicha fuente de sentido es la trascendencia. Y será, precisamente, en confrontación directa con la legitimidad y la operatividad de la trascendencia como se configure el movimiento racionalista del siglo V a.C. La ilustración griega se define, en efecto, por un progresivo abandono de las instancias sobrenaturales en favor del protagonismo del ser humano como referencia para la comprensión del ser y para el dominio sobre la naturaleza: autopoicionamiento y autoafirmación. El individuo no se caracteriza ya por su insignificancia frente a lo divino ni por su incapacidad para captar el sentido siempre presente, inamovible e inescrutable que todo lo atraviesa, sino por su autonomía racional y su autoafirmación técnica³⁹⁶. El hombre ilustrado localiza en sí mismo el eje

³⁹⁵ φύσις es lo contenido y lo sostenido por las cadenas de la necesidad, lo que está envuelto por el divino y, a la vez, lo que envuelve la totalidad de los procesos. El tiempo es la expresión fragmentada del presente absoluto de la divinidad, que se reitera cíclicamente en la dimensión de la duración. La existencia singular acoge, padece e interpreta en el tiempo y en la naturaleza las señales y los símbolos de una verdad clausurada que aparece y desaparece frente a nuestros ojos.

³⁹⁶ Así la célebre declaración de Protágoras recogida, entre otros, por Platón en *Teeteto* 152a: “el hombre es la medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son como del no ser de las que nos son” [*πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστίν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἐστίν*]; cf. 160e-161a; *Crátilo* 385e-386a

de interpretación del mundo y el sentido de la acción sobre el mismo. Y lo hace gracias a la naturaleza de sus facultades racionales, que intervienen en la complejidad del ser desvelando mediante explicaciones causales los mecanismos naturales que se esconden detrás de los fenómenos y garantizando, así, la manipulabilidad y el control sobre toda región de lo ente, el dominio técnico sobre la naturaleza³⁹⁷. El pensamiento ilustrado es, de hecho, la actitud racional que identifica el mundo con el plano de los fenómenos, τὰ φαινόμενα (la visibilidad, la claridad, la apariencia) frente al mundo arcaico, que identifica el mundo con la cifra de dios, con la escritura criptográfica de la divinidad. Los fenómenos con los que se enfrenta la mirada ilustrada no son ya expresión o manifestación de la verdad oculta que siempre permanece *parcialmente* velada para los mortales³⁹⁸; el fenómeno no es ya el signo de la totalidad clausurada que se insinúa en la apariencias. El fenómeno es ahora el aspecto visible de lo que permanece oculto, o, como dirá Anaxágoras en una sentencia que se encuentra a la base de toda la corriente racionalista: οὐσις γὰρ ἀδήλων τὰ φαινόμενα³⁹⁹. Si hay una motivación última

³⁹⁷ Como es sabido, la ilustración ateniense acoge en su interior una enorme variedad de disciplinas técnicas cuya presencia manifiesta el sentido último de una nueva corriente de pensamiento, a saber: aquella que reivindica la capacidad humana de alzarse por encima de la naturaleza y someterla a sus necesidades y deseos mediante el uso regulado de la razón y con la ayuda de los instrumentos técnicos necesarios. En este sentido, el siglo V a.C. asiste al nacimiento de una cantidad ingente de obras de carácter divulgativo cuyo contenido está orientado al aprendizaje y el dominio de diversas disciplinas que permiten al hombre obtener un beneficio adecuado en el ámbito de su existencia cotidiana. Las τέχναι de las que hablamos constituyen, de este modo, el encabezamiento de auténticos manuales, obras de referencia cuyo campo de aplicación se extiende desde las artes culinarias hasta la mnemotecnica, pasando por la pintura, la estrategia, la equitación o la agricultura. Algunos de los autores más destacados de estas τέχναι son los siguientes: Agatocles, Anaxágoras y Demócrito parecen haber compuesto tratados sobre escenografía, si bien el último de los tres se distinguen igualmente por sus trabajos en el campo de la pintura, la estrategia y la arquitectura. Arquetastro es el padre de un tratado sobre las artes culinarias. Arquitas sobre la arquitectura, Icco de Taranto y Protágoras sobre el arte de la lucha, Hippias sobre la mnemotecnica, Jenofonte sobre arquitectura y equitación y Policeto acerca del arte de la escultura. Para estas cuestiones, véase Kube, J., *TEXNH und APETH*, op. cit. e Isnardi Parente, M., *Techne*, op. cit. con abundante bibliografía al respecto.

³⁹⁸ Al igual que la φύσις de Heráclito, ἀλήθεια se muestra y se oculta. Sobre ἀλήθεια y desocultamiento pueden verse los clásicos trabajos de M. Heidegger, *Sein und Zeit*, par. 44, en GA. I, 2, p. 282ss, trad. de Jorge Rivera, Trotta, Madrid, 2006; *Einführung in die Metaphysik*, pp. 111-112, trad. de A. Ackermann, Gedisa, Barcelona, 1993; *Parmenides*, GA 54, (hrsg. von M. Frings), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1982, con trad. española de C. Másmela, Akal, Madrid, 2005. Además de las contribuciones de Heidegger, vid. Dettiene, M., *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, trad. de J.J. Herrera, Sexto Piso, México, 2004; Heitsch, E., “Die nicht philosophische ἀλήθεια”, en: *Hermes*, 90 (1962), pp. 24-33; Szaif, J-Enders, M. (eds.), *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin: Walter de Gruyter 2006.

³⁹⁹ Anaxágoras, fr. 21 a DK. Sobre el fragmento anaxagórico en cuestión, vid. Diller, H., “ὄσις ἀδήλων τὰ φαινόμενα”, en: *Hermes* 67 (1932), pp. 14-42.

en el desarrollo de la revolución intelectual del siglo V a.C. es precisamente ésta: subvertir los modelos tradicionales de interpretación del mundo mediante una variación en la interpretación del significado del término ἄδηλων, es decir, de la dimensión inescrutable de la realidad que se hurta a la captación de los sentidos y a la comprensión del intelecto, que constituyen los instrumentos de acceso y trato con el universo inmediato⁴⁰⁰. Una variación en el significado del ἄδηλων: ¿cuál es la naturaleza real del ocultamiento y qué papel asume la acción racional frente al mismo? ¿Cuál es la diferencia entre la Verdad bien redonda de Parménides, el ἄπειρον περιέχον de Anaximandro y Pitágoras y el ἄδηλων de Anaxágoras? En una ontología de la clausura, el sentido de la totalidad está ya siempre constituido y se da a la experiencia humana de modo ambiguo y nunca completamente descifrable. La imposibilidad de un total desciframiento, lejos de identificarse con una perspectiva de empobrecimiento y merma, representa, sin embargo, un claro síntoma de grandeza, la huella y marca de la condición suprema de la trascendencia como ámbito constitutivo y prioritario del ser - que ama cifrase pero también mostrarse, que ni habla ni calla... - La tarea del hombre en el interior de esta *esfera* es, por tanto, asumir la incertidumbre como nota constitutiva e interpretar, por referencia a la grandeza inescrutable de la trascendencia, la multitud

⁴⁰⁰ Recordemos que un autor como Protágoras escribe una obra no conservada con el título Ἀλήθεια, en cuyo interior, si escuchamos a Platón en el *Teet.* 161c, se define el objeto de conocimiento como χρήμα es decir, el objeto o la entidad que el hombre encuentra al alcance de la mano, manipulable, por tanto, a la vez que perceptible. Tales objetos de conocimiento son el dominio sobre el que el ser humano ejerce una verdadera influencia, tanto desde el punto de vista epistemológico como desde el punto de vista práctico. Y tales son los objetos que sin duda Protágoras tiene en mente cuando afirma que el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστίν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἐστίν (fr. 1 DK). Es el hombre quien decide acerca de la verdad de los fenómenos, interpretándolos y, más aún, haciendo uso de los mismos para sus propios fines. Fenómenos en cuya concreción se agota el sentido de la actitud filosófica de un pensador que ya no está interesado en el desvelamiento de la estructura unitaria y omnicomprendiva de la totalidad, sino en la *eficacia del saber*, en la *pragmática de la verdad* y en el *éxito social de la acción por la palabra*. En este contexto es como debe ser interpretada a nuestro juicio la posición de Protágoras frente a la existencia de los dioses y, por ende, frente a la legitimidad de la trascendencia como dimensión del ser: “Sobre los dioses no puedo tener la certeza de que existen ni de que no existen ni tampoco de cómo son en su forma externa. Ya que son muchos los factores que me lo impiden: la imprecisión del asunto así como la brevedad de la vida humana”, trad. de A. Melero, *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1996 [“περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ’ ὡς εἰσὶν οὐθ’ ὡς οὐκ εἰσὶν οὐθ’ ὅποιοι τινες ἰδέαν: πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ’ ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου”, fr. 4, DK. (cf. Untersteiner, M., *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1954, vol. I, pp. 55-57). Los dioses no son objeto de conocimiento y, por ende, no se encuentran al alcance de nuestro saber, esto es, de nuestra capacidad de manipulación y nuestra habilidad; no están, en definitiva, al alcance de la mano. Asimismo, no existe fenómeno alguno que delate su presencia y que nos permita captar su naturaleza. Semejante ocultamiento, más próximo a la ἀλήθεια arcaica que a la verdad ilustrada, se encuentra a la base del desinterés por toda región de lo ente que traspase de la esfera de la concreción fenoménica.

de signos que indican el camino ya siempre fijo de la Verdad⁴⁰¹. La ontología ilustrada, por el contrario, propone una interpretación de la experiencia humana del mundo completamente distinta. Por lo pronto, rechaza toda síntesis onnicomprensiva de la complejidad del ser y valora los diferentes fenómenos en su concreción y en su individualidad como manifestación expuesta a los sentidos y a la inteligencia racional⁴⁰². Sin embargo, toda instancia fenoménica, todo φαίνεσθαι parece remitir de inmediato a un trasfondo que subyace ocultamente y que, en efecto, se da a la experimentación como apariencia. El sentido que el pensamiento ilustrado otorgará a ese ámbito de ocultamiento y la interpretación de la estructura que subyace a toda apariencia serán sus señas de identidad más características. Mientras que la visión oclusiva de la realidad identifica lo inescrutable con la verdad que todo lo funda, la visión ilustrada, en cambio, persigue la cancelación absoluta y progresiva (esto es, histórica) del ocultamiento, la resolución de todo contexto críptico o cifrado, identificando la verdad bien con la *visibilidad* misma de aquello que aparece y que es necesario investigar, bien con el progresivo desvelamiento de la estructura que sustenta y posibilita la aparición de los fenómenos⁴⁰³. Pero ese desvelamiento no está ya orientado a la ἀλήθεια –cuyo ser consiste en un eterno juego ambiguo de apariencia y ocultamiento– sino al ὀδήλων, a lo no-manifiesto entendido no ya como verdad de cierre sino como mecanismo o estructura racional epistémicamente accesible que subyace a toda aparición singular⁴⁰⁴. La tarea del hombre ilustrado consiste, por tanto, en la investigación de los hechos concretos (ἱστορία) y no en el desciframiento de las señales y los símbolos. Su objetivo es despejar todo ángulo de resistencia para la visión intelectual que, ahora sí, interviene directamente en el plano de lo real analizando los

⁴⁰¹ Bernabé traduce “señales en abundancia”, Parménides, fr. 8, *Poema*, op. cit.

⁴⁰² “La riflessione iluministica non nasce da una esigenza di unità e non si propone una spiegazione onnicomprensiva delle cose, anzi avverte un istintivo rifiuto verso le grande sintesi”, Magris, A., *L’idea...*, op. cit., p. 275.

⁴⁰³ Recordemos la sentencia de Jenófanes (fr. 18 DK): “οὐ τοι ἀπ’ ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἀμεινον” [“A los mortales no se lo enseñaron los dioses todo desde el principio, sino que ellos, en su búsqueda a través del tiempo, van encontrando lo mejor”, trad. de A. Bernabé, *Fragmentos Presocráticos. De tales a Demócrito*, introd., trad. y notas de A. Bernabé Pajares, Madrid, 2008 (3ª). A partir de este momento y a menos que se indique lo contrario, emplearemos las traducciones del profesor Bernabé para la versión española de los fragmentos presocráticos].

⁴⁰⁴ Como recuerda Carlos García Gual, tal sería el empeño de la actitud ilustrada: hacerse cargo de la sentencia anaxagórea y ser capaz de “a partir de lo que se muestra ver lo oculto”, Introducción general a *Tratados hipocráticos*, vol. I, Gredos, Madrid, 2000, p. XV.

diferentes tipos de manifestaciones e individuando, mediante explicaciones racionales de corte causal, la estructura que las posibilita⁴⁰⁵. Una estructura bien distinta de la que encontrábamos en la cosmovisión arcaica: la realidad no es un texto ya siempre configurado e indescifrable para el hombre; la realidad no es un tejido ni una esfera bien redonda, no es la unidad omnicomprensiva en cuyo interior todo está eternamente determinado. La realidad es el devenir natural pautado y abierto al progreso cuya racionalidad estructural permite al intelecto la comprensión del hecho, la previsión del acontecimiento futuro y el control sobre el entorno.

El gran desafío de la ilustración es, por tanto, la eliminación de la trascendencia y la completa anulación del divino como instancia de legitimación y fundación del sentido. Desde el punto de vista de la τύχη, el destierro de la trascendencia supondría, sin embargo, su inmediata extinción. Allí donde la ocurrencia inescrutable y significativa ya no puede identificarse con una voluntad suprema inexistente ni con la donación abrupta e inesperada de sus dones; allí donde el evento no delata la ejecución de un destino inevitable, de una ley moral omnímoda o de un ciclo perpetuo de alternancia, allí, decimos, τύχη parece vaciarse por completo de todo contenido y quedar reducida a un vocablo vacío e inservible. A pesar de ello, la segunda mitad del siglo V a.C representa un período de proliferación inaudito en relación a la presencia de τύχη, tanto en el empleo de la familia del término como en la riqueza de sus significaciones. De hecho, en el interior de la nueva actitud racionalista, observamos un proceso hasta cierto punto contradictorio articulado en torno a la idea de τύχη. Por un lado, con la crisis de las figuras tradicionales y en el contexto de una iluminación integral del ocultamiento del ser mediante la racionalidad y la técnica, el pensamiento ilustrado intenta exterminar su presencia tanto en el interior de la vida humana, como en el discurso científico aplicado a los diferentes ámbitos de la misma. Por el otro, en cambio, observamos una curiosa proliferación de τύχη que ha de ser entendida como respuesta al deteriorio de las coordenadas religiosas vigentes hasta el momento⁴⁰⁶. En cualquier caso, lo que nos

⁴⁰⁵ Era Demócrito quien declaraba que no le haría más feliz la posesión del imperio persa que el conocimiento del mecanismo causal que subyace a un simple fenómeno natural (fr. 118 DK): “Prefiero encontrar la explicación de algo a que la realeza de los persas venga a mis manos” [“βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὐρεῖν αἰτιολογίαν ἢ τὴν Περσῶν οἰ βασιλεῖαν γενέσθαι”], trad. Bernabé, *Fragmentos presocráticos*, op. cit.

⁴⁰⁶ Villard habla de una promoción del azar durante la ilustración ateniense: “le prodigieux essor de la γνώμη et de la τέχνη, qui est l’aspect positif de cet *Aufklärung* dont la critique des dieux constitue le

insteresa resaltar es la pervivencia y el crecimiento interior de una noción asociada y concebida siempre en el interior de la trascendencia en un momento histórico que, paradójicamente, se distingue por la crisis de la trascendencia misma. El debilitamiento de la divinidad como recurso explicativo es, como sabemos, una de las metas principales de la corriente ilustrada. El método que emplean para ello las diferentes disciplinas, desde la retórica hasta la medicina, pasando por la economía, la náutica o la cosmética, es la aplicación metódica de mecanismos de investigación racional que, paulatinamente, desvelan el funcionamiento interno de un cierto campo de trabajo, sometiénolo de este modo a las coordenadas de la previsión y el control. El fin de la trascendencia no significa otra cosa, por tanto, que la apoteosis de la técnica, la racionalización omnímoda de la realidad, el sometimiento integral de su más íntima estructura al paradigma de la visibilidad frente a la ignorancia, la eficiencia frente a la pasividad y la crítica frente a la resignación⁴⁰⁷. Ahora bien, el humanismo ilustrado, precisamente en la medida en que confronta la trascendencia y persigue su exterminio, se ve obligado a hacerse cargo de ésta última con una intensidad hasta entonces inaudita. La actitud racionalista topa con la constatación de parcelas marginales en la totalidad del ser que se resisten completamente a la explicación científica y a la manipulación técnica. Instancias residuales refractarias al control y la previsión que desafían la estabilidad de los esquemas intelectuales a la par que interfieren en la praxis, modificando, alterando o simplemente frustrando la ejecución técnica de la inteligencia: como dirá Aristóteles, tanto el proceso natural como el curso de acción racional alcanzarán sus objetivos *si nada lo impide* (αὐτὸν μὴ τι ἐμποδίζει)⁴⁰⁸, si no irrumpe obstáculo alguno. En esta frase aparentemente insignificante se encuentra perfilado, a

côte négatif, entraîne avec lui une certaine promotion du hasard; d’une part les faits exigent, puisque le plan le mieux conçu peut échouer par l’irruption d’un quelconque imprévu; d’autre part le goût des Grecs, et spécialement des Sophistes, pour l’antithèse, encourage les oppositions du type τύχη-πρόνοια. Ainsi, à la conception archaïque du monde, où les dieux agissent et où les hommes reçoivent, se substitue une conception plus moderne, où l’intelligence humaine doit affronter les problèmes et réduire autant que faire se peut la part de l’incontrôlable”, op. cit. pp. 632-33.

⁴⁰⁷ El marco de interpretación arcaico se define por el desonocimiento de las fuerzas que orientan la naturaleza y la existencia humana (ocultamiento). Ello convierte al individuo en un títere sometido al antojo del divino y a las potencias naturales de las que depende (pasividad), a resultas de lo cual el ser humano adopta una actitud que, si bien no se identifica con el pesimismo débil del que hablara Nietzsche, sí pivota sobre la idea de la resignación y la esperanza como respuestas a la condición precaria del mortal frente a la esfera de la trascendencia. Sobre el tránsito histórico y conceptual desde la dimensión arcaica del mito hasta la plataforma abusiva del concepto y la técnica, nos siguen pareciendo absolutamente vigentes las aportaciones de Th. W. Adorno y M. Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, trad. de J.J. Sánchez, Trotta, Madrid, 2001.

⁴⁰⁸ Aristóteles, *Física* II, 8, 199a10-11; cf. 199b18, b26; VIII; 255b7; 255b23-4.

nuestro juicio, el núcleo del pensamiento racionalista del siglo V. a.c.. En efecto, nadie como el pensador ilustrado prestará más atención a aquello que limita el poder omnímodo de los instrumentos racionales y nadie como él se verá tan obligado a dar cuenta de la naturaleza de tales límites. La aproximación racional a la complejidad del ser encuentra, por tanto, escollos insuperables en el proceso de iluminación y sometimiento de la totalidad de lo ente. Y en este sentido, eso que encuentra es ni más ni menos que aquello que pretendió desplazar con el ejercicio de la razón: la trascendencia como dimensión inescrutable y fugitiva que irrumpe y trastorna la estabilidad de los diferentes contextos vitales. Lo divino inextinguible que, como magníficamente ha designado Aldo Magris, se convierte en la ilustración ateniense en el *residuo de la trascendencia* que acompaña y complementa la actividad racional del hombre frente a la complejidad irreducible de la realidad⁴⁰⁹. Comprendemos ahora por qué en un período donde la divinidad y la dimensión inescrutable de la existencia pretenden ser diluidas en la transparencia del concepto, la causa y el mecanismo racional, *τύχη* adquiere un papel preponderante como nombre para el obstáculo inextinguible que se opone al imperio omnímodo de la razón. A continuación, veremos algunos de los ejemplos más representativos de este posicionamiento intelectual que hemos denominado ontología de la contingencia.

En el interior del debate intelectual de la ilustración ateniense, probablemente ninguna disciplina ha ensalzado el paradigma de la organización racional y de la intervención técnica tanto como la medicina⁴¹⁰. El ejercicio médico se caracteriza por la asunción y

⁴⁰⁹ “Per quanto tenace sia lo sforzo di conferire alla realtà un volto chiaro e distinto e di sottoporlo al controllo della ragione, il successo dell’illuminista è destinato a rimanere solo parziale, perché in realtà c’è sempre qualcosa che sfugge alla ragione, di più, c’è sempre qualcosa di incontrollabile che incrocia il progetto umano e lo fa deviare, o al limite fallire. È la struttura stessa del modo della vita, infatti, ad esigere che l’uomo non sia tutto e che sia costantemente in rapporto con ciò che non dipende da lui”, Magris, A., *L’idea...*, op. cit. p. 276. Para la denominación del azar como “residuo di trascendenza”, p. 278.

⁴¹⁰ Al dedicar un espacio de atención al ámbito de los escritos médicos en nuestro interés por *τύχη*, participamos de la tendencia a contemplar el *Corpus* hipocrático como algo más que un conjunto de documentos especializados. En efecto, lejos de constituir un dominio de interés exclusivamente reducido al terreno médico, los escritos hipocráticos nos permiten comprender la peculiaridad de un momento crucial en la historia del pensamiento antiguo, a la par que constituyen una perfecta plataforma para la expresión del conflicto ilustrado entre las nuevas tendencias racionalistas y el pensamiento arcaico. Sobre la medicina antigua como testimonio de las nuevas corrientes racionalistas, *vid.* Jouanna, J. “Médecine et protection. Essai sur une archéologie philologique des formes de pensée”, en: *Formes de pensée dans la collection hippocratique* (Colloque de Lausanne, 1981), Génova, 1983, pp. 21-39. Acerca de la medicina como expresión ejemplar del arte, Aristóteles, *Met.* VII 7, 1032b1ss -el estagirita conocía, sin duda, el éxito del motivo médico en las obras de diferentes sofistas: Protágoras en Platón, *Teeteto*, 166e-167ª y

la aplicación de los principios conceptuales que sostienen la cosmovisión ilustrada frente al enfoque oclusivo del pensamiento arcaico: la interpretación de la realidad como un plano abierto a la comprensión racional y a la intervención práctica. La posibilidad de semejante apertura estriba en la negación del carácter definitivo y conclusivo de toda unidad de síntesis, así como en la afirmación de la naturaleza inmanente de los mecanismos causales que justifican el orden plural de la naturaleza. Consecuencia de dicha negación es, por tanto, la presentación de la totalidad del ser como *universo natural*, i.e., como devenir pautado pero *contingente* que admite en su interior la modificación, el error, la novedad y la reorientación de las fuerzas naturales en beneficio del ser humano a través del empleo regulado de la razón y sus instrumentos técnicos⁴¹¹. El paradigma ilustrado, en fin, reserva al hombre la posibilidad no sólo de actuar sobre el entorno y dominarlo, sino de hacerlo en la medida en que descubre progresivamente el funcionamiento racional –no misterioso– de todas las cosas. Por ello, el autor del *Περὶ τέχνης* confiesa que “a mí el llegar a descubrir algo de lo desconocido, cualquier cosa que resulte de mayor provecho inventada que ignorada, me

Gorgias, 456b; *Gorgias, Helena*, fr. 11- Por mor de la brevedad, dejaremos de lado otras expresiones del pensamiento ilustrado de enorme calado teórico e histórico que constituyen, sin duda, junto con la medicina, una contribución mayor a la historia del pensamiento antiguo. En concreto, no hemos querido adentrarnos en los máximos representantes de la sofística y en su interpretación del momento histórico del que forman parte activa. El papel de autores como Protágoras, Hipias, Pródico o Gorgias, entre otros, resulta absolutamente clave tanto para una correcta valoración de la corriente ilustrada en general, como para la comprensión del papel que la actividad técnica orientada al plano de la vida práctica juega en el interior de sus propuestas. En efecto, la técnica artística confluye en estos pensadores en la centralidad de la existencia humana como campo de aplicación de un uso regulado de la razón. De este modo, frente a la diversidad de disciplinas técnicas orientadas a la consecución de objetivos concretos –agricultura, economía, gastronomía, etc.– maestros como Protágoras o Hipias enfatizarán el arte de la existencia misma como ejercicio vital y la necesidad de orientar la acción cotidiana del hombre hacia el aprovechamiento de las circunstancias exteriores. El ser humano es también una tarea, la tarea por excelencia, el ejercicio artístico supremo en cuyo cuidado nos va la propia vida.. Sobre la medicina en la edad clásica y su relevancia en el interior del pensamiento ilustrado, *vid.* Jori, A., *Medicina e filosofia in Grecia tra V e IV sec. a.c. Alcuni momenti significativi*, II vols., Tesis doctoral, Università degli Studi di Padova, 1989-1990; Schumacher, J., *Antike Medizin: Die naturphilosophischen Grundlagen der Medizin in der griechischen Antike* Berlín, 1963(2ª).

⁴¹¹ La importancia de lo inaudito, lo insólito y lo novedoso en la ontología de la contingencia será recogida en el helenismo y quedará bellamente expresada en el epíteto que Caritón de Afrodisia reserva a τύχη en “la primera novela” de la literatura occidental: “ἡ φιλόκαινος Τύχη”, *Quéreas y Calírooe*, en: Caritón, *Quéreas y Calírooe*. Jenofonte de Éfeso, *Efesíacas*. Introd. Carlos García Gual; traducción y notas de Julia Mendoza, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2002; cf. García Gual, C.. “*Quéreas y Calírooe*, de Caritón de Afrodisia”, en: García Gual, C., *Los orígenes de la novela*. Istmo, Madrid, 1972. 201-24. Del mismo autor, *Historia, novela y tragedia*, Alianza editorial, Madrid, 2006, esp. pp. 96-117.

parece que es afán y tarea propios de la inteligencia, e igualmente, el realizar hasta su conclusión lo que estaba hecho a medias”⁴¹².

A pesar del elogio de la razón para comprender, inventar y controlar el orden natural, los diferentes escritos del *corpus* hipocrático revelan una clara asunción de los límites constantes a los que se enfrenta el intelecto en el ejercicio técnico en general y en el médico en particular⁴¹³. Del mismo modo que es imposible curar absolutamente a todos y cada uno de los enfermos, nunca podremos garantizar un grado de certeza absoluto en el pronóstico: “Desde luego que el devolver la salud a todos los enfermos es imposible. Esto sería mucho mejor, en efecto, que predecir lo que va a suceder. Pero el hecho es que los hombres mueren –unos fallecen antes de llamar al médico, a causa de la violencia de su enfermedad, otros enseguida, después de haberlo llamado, algunos sobreviviendo un día, y otros un breve tiempo más-, antes de que el médico se enfrente a combatir con su ciencia contra la enfermedad que sea”⁴¹⁴.

La medicina, como todas las otras técnicas, se enfrenta continuamente a instancias fugitivas que interfieren, trastornan o modifican el curso organizado de la intervención racional conforme a reglas⁴¹⁵. De hecho, que la eficacia del ejercicio médico no siempre

⁴¹² *Sobre la ciencia médica* 1, 3-6, en: *Tratados Hipocráticos*, vol. I, op. cit: “Εμοι δὲ τὸ μὲν τι τῶν μὴ εὐρημένων ἐξευρίσκειν, οὐ τι καὶ εὐρεθὲν κρέσσον ἢ ἢ ἀνεξεύρετον, ξυνέσιος δοκέει ἐπιθύμημά τε καὶ ἔργον εἶναι, καὶ τὸ τὰ ἡμῶν ἐργα ἐς τέλος ἐξεργάζεσθαι ὠσαύτως”. La intervención técnica permite innovaciones que no serían el caso sin la mediación del ser humano. Encontramos en esta frase un aire de familia con la idea aristotélica del arte como complemento y planificación de la naturaleza. Cf. *Sobre la Medicina Antigua* 8. Citaremos el *corpus* hipocrático según la edición de E. Littré, *Ouvres Complètes d'Hippocrate*, I-IX, 1839-1861 (reed. Ámsterdam, 1973-1982). Para la versión española emplearemos la traducción de Gredos, *Tratados hipocráticos*, en VIII volúmenes, Madrid, 1988-2003.

⁴¹³ *El Pronóstico*, 1; *Sobre la ciencia médica*, 3, ambos en: *Tratados Hipocráticos*, vol. I, op. cit.

⁴¹⁴ *El Pronóstico* 1, 8-14: “Υγιέας μὲν γὰρ ποιέειν ἀπαντας τοὺς ἀσθενέοντας ἀδύνατον: τοῦτο γὰρ τοῦ προγινώσκειν τὰ μέλλοντα ἀποβήσεσθαι κρέσσον ἀν ἢ: ἐπειδὴ δὲ οἱ ἄνθρωποι ἀποθνήσκουσιν, οἱ μὲν πρὶν ἢ καλέσαι τὸν ἱητρὸν, ὑπὸ τῆς ἰσχύος τῆς νούσου, οἱ δὲ καὶ ἐσκαλεσάμενοι παραχρῆμα ἐτελεύτησαν, οἱ μὲν ἡμέρην μιῇν ζήσαντες, οἱ δὲ ὀλιγῷ πλεονα χρόνον, πρὶν ἢ τὸν ἱητρὸν τῇ τέχνῃ πρὸς ἐκαστον νούσημα ἀνταγωνισασθαι”.

⁴¹⁵ Véase esp. *Sobre la ciencia médica*, 8. Los factores que limitan la eficacia plena de la medicina son los instrumentos empleados y disponibles y el estado de los conocimientos médicos en el momento en que el especialista interviene. Las críticas populares dirigidas a la práctica médica son contestadas en este escrito atribuido a Hipócrates, donde se insiste en las limitaciones de la medicina a la par que se realiza una lúcida defensa de la misma. Los ataques más frecuentes contra el arte médico son los siguientes: a) la ciencia médica no puede curar a todos los enfermos, por eso la sanación dependería en realidad de circunstancias afortunadas; b) hay muchos individuos afectados que se curan sin la intervención del

resulta exitosa es puesto claramente de relieve en el interior de *Sobre la ciencia médica*, donde se nos dice: “que algunos de los tratados por la medicina se curan, está reconocido. Pero no todos”⁴¹⁶. Tal es el reproche esencial dirigido contra el arte médico probablemente desde el interior de otras prácticas contemporáneas no necesariamente contrarias al ejercicio técnico, sino más bien reacias a admitir la posibilidad de un control omnímodo de la técnica sobre todos los ángulos de la vida humana ⁴¹⁷. Esencial, decimos, pero ni mucho menos único. Quienes difaman la disciplina también arguyen que algunos afectados por enfermedades alcanzan la curación sin mediación del especialista, lo cual demostraría que la ciencia médica sana por mera casualidad (τύχη), y no mediante la ciencia y el conocimiento (τέχνη)⁴¹⁸. Asimismo, “hay algunos que hacen reproches a la medicina también por motivo de los que no quieren tratar a los ya dominados por la enfermedad, diciendo que se medican aquellos casos que por sí mismos [αὐτόματον] se curarían, pero los que necesitan de importante socorro no los toman en sus manos, y que sería preciso, si fuera una ciencia la medicina, que los medicara a todos por igual”⁴¹⁹.

El trasfondo del debate expresado en las páginas del *Περὶ τέχνης*, auténtica apología de la medicina como ciencia eficaz y autónoma, refleja a la perfección la motivación esencial de la razón ilustrada en el siglo V a.C.: la reducción de la trascendencia, esto es, de todo elemento refractario a la explicación racional y al control técnico a un mínimo insignificante⁴²⁰. El autor reconoce, como hemos visto, que existen

médico, lo cual quiere decir que la sanación no es asunto técnico alguno, sino más bien resultado casual o fortuito, es decir, que no depende de la aplicación metódica de un conjunto de reglas a un estado de cosas según un diagnóstico previo; c) por último, se reprocha a la medicina no tratar casos verdaderamente complicados, sino sólo aquellos que parecen estar ya encaminados a la curación.

⁴¹⁶ 4, 3-5: οἱ μὲν ἐνιοὶ ἐξυγιαίνονται τῶν θεραπευομένων ὑπὸ ἱητρικῆς ὁμολογέεται: οἱ δὲ οὐ πάντες.

⁴¹⁷ Heinemann, F., “Eine vorplatonische Theorie der τέχνη“, en: *Museum Helveticum* 18 (1961), 105-130.

⁴¹⁸ *Sobre la ciencia médica* 4 y 5.

⁴²⁰ *Sobre los lugares en el hombre* contiene un pasaje extremadamente clarificador al respecto, donde la trascendencia y la suerte quedan aunadas como expresión de las limitaciones del ejercicio técnico y racional (: “Verdaderamente me parece que la medicina ya ha sido descubierta toda ella, la que es como lo descrito aquí y la que informa sobre cada cosa, sus hábitos y sus equilibrios. Quien conoce de este modo la medicina, en mínimo grado ha de depender de la suerte, pues sin suerte y con suerte siempre puede actuar bien. En efecto, toda la medicina ha llegado a un punto estable y parece que los magníficos

limitaciones y factores casuales que, ocasionalmente, intervienen en la aplicación técnica del conocimiento médico. Sin embargo, tales presencias son insignificantes en relación con la constatación de una racionalidad objetiva que permite a la razón humana, mediante una aplicación regulada y correcta, acceder al sentido oculto (ἄδηλος y no ἀλήθεια) de los fenómenos, actuar sobre ellos y orientarlos hacia los fines proyectados por la deliberación racional. De este modo, la defensa de la medicina llevada a cabo en este escrito comienza por establecer curiosamente el hecho de que *la ciencia médica existe*, que *hay* técnica médica en un mundo en el que abundan, por lo demás, actividades orientadas por el uso metódico y ordenado de la razón y basadas en un estricto sistema de reglas, de resultados enormemente útiles para el ser humano y

conocimientos que contiene precisan en mínimo grado de la suerte. Pues la suerte es soberana y no se puede dominar (αὐτοκρατής και οὐκ ἄρχεται); ni con súplicas se obtiene que acuda. Pero el saber se puede dominar y siempre tiene buena suerte cuando quiere dominarlo alguien que sabe. Por tanto, ¿para qué precisa la medicina de la suerte? Si hay purgantes seguros para las enfermedades, creo yo, no depende de la suerte el que curen las enfermedades, si verdaderamente son purgantes. Y si es útil administrarlos con ayuda de la suerte, por igual las harán sanar los purgantes y los que no lo son, administrados con ayuda de la suerte a las enfermedades. Cualquiera que elimina la suerte de la medicina o de cualquier otra cosa, diciendo que los que saben bien algo no se valen de la suerte, me parece que sabe lo contrario de lo que debe saber, pues creo que sólo pueden tener buena o mala suerte los que saben hacer algo bien o mal. Porque tener suerte es el hacer algo bien y esto es lo que hacen los que saben; y no tener suerte es no hacer bien lo que uno no sabe. Sin conocimientos ¿cómo podría alguien tener suerte? [“Ἱητρικὴ δὴ μοι δοκεῖ ἤδη ἀνευρηθῆναι οὐκ ἔτι, ἡ δὲ οὐκ ἔτι εἴτις οὐκ ἔτι εἴτις διδάσκει εἴτις καὶ τὰ ἐθέα καὶ τοὺς καιροὺς. Ὅς γὰρ οὐκ ἔτι ἱητρικὴν ἐπιστάται, ἐλάχιστα τὴν τύχην ἐπιμένει, ἀλλὰ καὶ ἀνευ τύχης καὶ ξὺν τύχῃ εὐποιοῦται ἄν. Βέβηκε γὰρ ἱητρικὴ πάσα, καὶ φαίνεται τῶν σοφισμάτων τὰ κάλλιστα ἐν αὐτῇ συγκείμενα ἐλάχιστα τύχης δεῖσθαι: ἡ γὰρ τύχη αὐτοκρατής καὶ οὐκ ἄρχεται, οὐδ’ ἐπ’ εὐχῇ ἐστὶν αὐτὴν ἐλθεῖν: ἡ δ’ ἐπιστήμη ἄρχεται τε καὶ εὐτυχῆς ἐστὶν, ὁπότεν βούληται ὁ ἐπιστάμενος χρῆσθαι. Ἐπειτα τί καὶ δεῖται ἱητρικὴ τύχης; εἰ μὲν γὰρ ἐστὶ τῶν νοσημάτων φάρμακα σαφῆ, οἱ μὲν οὐκ ἐπιμένει τὴν τύχην τὰ φάρμακα ὑγιᾶ ποιῆσαι τὰ νοσήματα, εἰ πέρ ἐστὶ τὰ φάρμακα: εἰ δὲ σὺν τῇ τύχῃ διδόναι ωφελεῖ, οὐδὲν μᾶλλον τὰ φάρμακα ἢ καὶ τὰ μὴ φάρμακα σὺν γε τῇ τύχῃ ὑγιᾶ ποιοῦσι προσφερόμενα τοῖσι νοσήμασιν. Ὅστις δὲ τὴν τύχην ἐξ ἱητρικῆς ἢ ἐξ ἄλλου τινὸς ἐξελάσει, φάμενος οὐ τοὺς καλῶς τι πρῆγμα ἐπισταμένους χρῆσθαι τύχῃ, τὸ ὑπεναντιῶν δοκεῖ μοι γινώσκειν: ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ μόνον καὶ ἐπιτυχάνειν καὶ ἀτυχεῖν οἱ καλῶς τι καὶ κακῶς πρῆξαι ἐπιστάμενοι: ἐπιτυχάνειν τε γὰρ τοῦτ’ ἐστὶ τὸ καλῶς ποιεῖν, τοῦτο δὲ οἱ ἐπιστάμενοι ποιοῦσιν: ἀτυχεῖν δὲ, τοῦτ’ ἐστὶν, ὃ ἢν τις μὴ ἐπιστήται, τοῦτο μὴ καλῶς ποιεῖ: ἀμαθὴς δὲ ἐὼν, πῶς αὖν ἐπιτύχοι;”] (*Sobre los lugares...*, 46.1-20, trad. de J. de la Villa Polo, *Tratados hipocráticos*, vol. VIII, op. cit) El fragmento citado contiene un debate presente a lo largo de todo el siglo V a.C.: conocimiento y arte frente a τύχη y azar. Mientras que la suerte y el azar aparecen como instancias de poder autónomo insobornables –marcas señeras de la trascendencia arcaica–, el conocimiento es gobernable y puede procurar el éxito al hombre ilustrado. Resulta interesante que, a pesar de dicha contraposición, la suerte y el conocimiento científico aparecen hermanados a lo largo del pasaje, pues aquél que actúa siguiendo un método y aplicando el conocimiento científico podrá ser afortunado (εὐτυχής). Sólo conseguirá el éxito aquél que posea y ejerza el conocimiento adecuadamente (ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ μόνον καὶ ἐπιτυχάνειν καὶ ἀτυχεῖν οἱ καλῶς τι καὶ κακῶς πρῆξαι ἐπιστάμενοι). Una afirmación que nos trae a la memoria el famoso verso de Agatón (fr. 6 *Tragicorum Graecorum fragmenta*, vol. 1, ed. Snell, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971) que Aristóteles recogerá en su *Ética a Nicómaco* 1140ª19: τέχνη τύχην ἐστερξε καὶ τύχη τέχνην.

sujetas a la enseñanza y el aprendizaje⁴²¹. Todo ello demostraría la presencia de un vínculo esencial entre la estructura racional de lo ente y la naturaleza del λόγος:

“Ahora bien, me parece que no hay, en absoluto, ninguna ciencia que no sea real. Porque también es absurdo juzgar que cualquiera de las cosas que no son existen. Pues de las cosas que no existen, ¿quién podría observar su entidad y formular cómo son? Porque, si fuera posible ver lo que no existe, de igual modo que lo que existe, no sé cómo alguien podría considerar no existentes esas mismas cosas que puede ver con sus propios ojos y percibir en su entendimiento que son. Pero no hay cuidado de que sea así. Al contrario, siempre se ven y se conocen las cosas que son, y lo que no existe ni se ve ni se conoce”⁴²².

Unas líneas más abajo, el autor pone de relieve la identidad de fondo entre la estructura objetiva de la realidad y la práctica médica, pues “no hay ninguna [ciencia] que no se vea establecida sobre un modelo real (εἰς κ τινος εἰςδεος)”⁴²³. El ajuste entre ambas dimensiones, -natural y técnica, ontológica y epistemológica, eidética y noética- constituye la condición de posibilidad del progreso científico, esto es, del paulatino

⁴²¹ A grandes rasgos, tal es la definición de τέχνη que circula entre los tratados técnicos que proliferan en el siglo V.a.c, a saber: una disciplina racional de corte no meramente teórico-deductivo que, sin embargo, gracias a su fundamentación en un conjunto sistemático de reglas y a la posesión un método específico, se diferencia de la mera experiencia y sirve al cumplimiento de objetivos prácticos en la vida de los seres humanos. Para el concepto de τέχνη entre los médicos hipocráticos, vid. Heinimman, F. “Eine vorplatonische Theorie der Techne”, *op. cit.*, pp. 105-106; cf. Isnardi Parente, *Téchne*, *op. cit.*, pp. 287-367.

422 *Sobre la ciencia médica* 2, 1-8: “Δοκέει δὴ μοι τὸ μὲν σύμπαν τέχνη ἐῖναι οὐδεμιᾶ οὐκ ἐοῦσα: καὶ γὰρ ἄλογον τῶν ὄντων τι ἡγεῖσθαι μὴ ἔόν: ἐπεὶ τῶν γε μὴ ὄντων τινα ἄν τις οὐσιῶν θεησάμενος ἀπαγγεῖλαιεν ὡς ἐστίν; εἰ γὰρ δὴ ἐστὶ γ’ ἰδεῖν τὰ μὴ ὄντα, ὡς περ τὰ ὄντα, οὐκ οἷδ’ ὅπως ἂν τις αὐτὰ νομίσειε μὴ ὄντα, ἀγε εἴη καὶ ὀφθαλμοῖσιν ἰδεῖν καὶ γνῶμῃ νοῆσαι ὡς ἐστίν: ἄλλ’ ὅπως μὴ οὐκ ἦ τοῦτο τοιοῦτον: ἀλλὰ τὰ μὲν ὄντα αἰεὶ ὁράται τε καὶ γινώσκεται, τὰ δὲ μὴ ὄντα οὔτε ὁράται οὔτε γινώσκεται“. García Gual recuerda en nota a su traducción que el fragmento posee un indudable tono parmenídeo, lo cual a llevado a intérpretes como Taylor a suponer la pertenencia del autor de la obra a la escuela eleática (*Tratados hipocráticos*, op. cit, vol I, p. 12, n. 1). Sin embargo, coincidimos con Magris al subrayar la enorme distancia conceptual que separa ambas propuestas. En efecto, mientras que el poema parmenídeo es deudor de una cosmovisión unitaria del ser y, por tanto, de una ontología oclusiva, el autor de *Sobre la ciencia médica* insiste en la identificación de lo real con el fenómeno visible, con aquello que es objeto de la percepción y, por ende, del entendimiento. La nada parmenídea no es posible porque está literalmente *des-ubicada*, fuera de lugar, allende la esfera del ser a la que nada escapa. La nada hipocrática, por el contrario, ignora la globalidad de lo ente y se reduce a todo aquello que no es perceptible ni está al alcance del conocimiento humano, Magris, A. *L’idea...*, op. cit, vol I, p. 292, n. 102.

⁴²³*Ibid.* . 2, 8-9: καὶ οὐδεμὶα ἐστὶν ἡ γε ἐκ τινος εἰδους οὐχ ὁράται. Sobre εἶδος e idea en el *Corpus Hippocraticum*, vid. Gillespie, C.M., “The use of εἶδος and ἰδεα in Hippocrates”, en: *Classical Quarterly* 6 (1912), pp. 179-203.

desvelamiento de la estructura esencial que subyace a los fenómenos físicos en general, patológicos en el caso de la medicina y políticos en el orden del devenir histórico⁴²⁴. Siendo constatada la correspondencia entre ambos planos de la realidad, resulta mucho más sencillo reivindicar la legitimidad de la medicina como disciplina científica frente a los ataques recogidos con anterioridad. En efecto, que no todos los pacientes sean curados no significa ni que la medicina no exista -pues ya hemos visto que su presencia y su eficacia son constatables en el plano de la experiencia- ni que sus resultados sean frutos de la casualidad: “Yo no voy a privar, yo no, a la suerte de ninguna influencia, pero creo que en aquellas enfermedades que son mal tratadas las más de las veces se presenta la mala suerte. Además, ¿cómo es posible a quienes han recobrado la salud achacarlo a alguna otra causa sino a la ciencia médica, si utilizándola y sirviéndose de ella se han curado? Pues no quisieron contemplar el mero rostro de la fortuna y por ello se entregaron a sí mismos a la ciencia, de forma que están liberados de una dependencia de la suerte, pero no, sin embargo, de una dependencia de la ciencia. Y con esa medida se entregaron y confiaron en ella, y de tal modo admitieron su realidad y reconocieron su eficacia al ver realizado su efecto”⁴²⁵. De hecho, continúa, lo más probable es que los fallos que conducen a la muerte o al fracaso del ejercicio médico deban ser atribuidos al propio paciente, que desatiende y aplica de modo incorrecto las prescripciones del especialista⁴²⁶. La ciencia médica existe y opera de modo eficaz en el ámbito de los fenómenos naturales observando los cuerpos, localizando los síntomas que ofrecen los

⁴²⁴ Fenómenos que, por lo demás, pueden y deben ser entendidos en sentido amplio como manifestaciones del trasfondo equilibrado y racional que subyace a toda dimensión de la vida humana. Así, no es casual que la enfermedad, la patología y el cuerpo hayan funcionado frecuentemente como metáforas políticas, tal y como han puesto de relieve distintos investigadores: Cambiano, G., «Pathologie et analogie politique», en: *Formes de pensée dans la collection hippocratique* (Colloque de Lausanne 1981), Génova, 1983, pp. 441-458; Jouanna, J.: “Politique et médecine: la problematique du changement dans le Régime des Maladies aiguës et chez Thucydide (livre VI)”, en: *Hippocratica* (Colloque Hippocratique de Paris, ed. MD. Grmek, Paris, 1980, pp. 299-318 y Vegetti, M., “Metafora politica e imagine del corpo negli scritti ippocratici”, en: *Formes de pensée dans la collection hippocratique* (Colloque de Lausanne 1981), Génova, 1983, pp. 459-469.

⁴²⁵ *Sobre la ciencia médica*, 4, 6-16: “Ἐγὼ δὲ οὐκ ἀποστερέω μὲν οὐδ’ αὐτὸς τὴν τύχην ἔργου οὐδενός, ἡγεῖμαι δὲ τοῖσι μὲν κακῶς θεραπευομένοισι νουσήμασι τὰ πολλὰ τὴν ἀτυχίην εἰσεσθαι, τοῖσι δὲ εὖ τὴν εὐτυχίην. Ἐπειτα δὲ καὶ πῶς οἰόν τέ ἐστι τοῖς ὑγιασθεῖσιν ἄλλο τι αἰτιήσασθαι ἢ τὴν τέχνην, εἰπερ χρωμένοι αὐτῇ καὶ ὑπουργέοντες ὑγιάσθησαν; τὸ μὲν γάρ τῆς τύχης εἶδος ψιλὸν οὐκ ἡβουλήθησαν θεήσασθαι, ἐν ᾧ τῇ τέχνῃ ἐπέτρεψαν σφᾶς αὐτοὺς, ὥστε τῆς μὲν ἐς τὴν τύχην ἀναφορῆς ἀπηλλαγμένοι εἰσι, τῆς μὲντοι ἐς τὴν τέχνην οὐκ ἀπηλλαγμένοι: ἐν ᾧ γὰρ ἐπέτρεψαν καὶ ἐπιστευσαν αὐτῇ σφᾶς αὐτοὺς, ἐν τούτῳ αὐτῆς καὶ τὸ εἶδος ἐσκέψαντο καὶ τὴν δύναμιν, περανθέντος τοῦ ἔργου, ἐγνώσαν”.

⁴²⁶ *Ibíd.* 7.

mismos, diagnosticando las causas de las anomalías y pronosticando el desarrollo de los estados patológicos; en una palabra: aislando sus causas naturales para, finalmente, proceder a la aplicación del tratamiento adecuado y controlar el desajuste que somete la estabilidad del sistema orgánico⁴²⁷.

La noción de cuerpo (σῶμα) u organismo es un ejemplo perfecto para captar la relación siempre conflictiva entre el pensamiento y la trascendencia dentro del periodo ilustrado⁴²⁸. En efecto, la mirada ilustrada indaga (o induce, en el caso del experimento) la aparición externa de los diferentes síntomas en el individuo afectado, tratando de desvelar las motivaciones ocultas que provocan el estado irregular del organismo. La curación del mismo y, por tanto, la eficacia de la intervención técnica, dependen de una correcta observación, una diagnosis adecuada y una aplicación rigurosa de las prescripciones médicas⁴²⁹. Y tal posibilidad se fundamenta, a su vez, como vimos, en una sintonía de fondo entre la estructura objetiva del ser y los esquemas del intelecto humano. Ahora bien, *nadie sabe lo que puede un cuerpo*. Nadie sabe de lo que es capaz un cuerpo del mismo modo que nadie puede prever la irrupción repentina e inescrutable de los factores externos a los que está expuesto todo organismo en un contexto natural, el evento significativo que suspende, trastorna o desbarata la organización técnica y la estabilidad racional de una situación concreta. Lo recordaba Spinoza en uno de los pasajes más célebres de la literatura filosófica⁴³⁰. Pero mucho antes ya, en el estoicismo romano, Epicteto abría su *Enquiridion* con la siguiente afirmación:

⁴²⁷ “El hombre es, para estos médicos, un cuerpo sano o un cuerpo enfermo”, afirma García Gual en *Tratados hipocráticos, op. cit., introd. .p. .XI*, . Como es sabido, la concepción antigua de la salud y la enfermedad está basada en la teoría de los cuatro humores (bilis negra, bilis, flema y sangre) y, fundamentalmente, en la polaridad de las nociones de *equilibrio* y *desequilibrio*. El médico interviene en el cuerpo como en un “campo de batalla” donde se producen incidencias externas y desajustes internos que desestabilizan la organización del conjunto. Tarea del especialista será, por tanto, restablecer la armonía del organismo.

⁴²⁸ En efecto, la idea del cuerpo aparece una y otra vez operando como primer estadio conceptual desde el cual avanzar en la delimitación abstracta de lo equilibrado y lo virtuoso. Al hilo de un recorrido genealógico por la doctrina aristotélica del μεσότης, Emilio Lledó nos lo recuerda en su introducción a las *Éticas* de Aristóteles: “El cuerpo humano, una vez más, servía de contraste y canon para, desde él, ampliar a otras esferas que expresasen también, en el equilibrio, su virtud” *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*, introd.. de E. Lledó; trad. de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1995 (3ª), p. 103.

⁴²⁹ *El Pronóstico* 1, 1-10.

⁴³⁰ “Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer un cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine”, Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, lib. III, prop. II, ed. de Vidal Peña, Alianza ed., Madrid, 1996 (3ª), p. 175-76.

“De lo que existe, unas cosas dependen de nosotros, otras no. De nosotros dependen juicio, impulso, deseo, aversión y, en una palabra, cuantas son nuestras propias acciones; mientras que no dependen de nosotros el cuerpo, la riqueza, honras, puestos de mando y, en una palabra, todo cuanto no son nuestras propias acciones”⁴³¹.

Entre las cosas que no están en nuestro poder o que no dependen de nosotros, el filósofo estoico sitúa en primer lugar el cuerpo. Este apunte anecdótico nos sirve para insistir en la imagen del cuerpo como elemento profundamente elocuente en el interior de la actitud ilustrada de confrontación con los límites de la actividad racional. En los escritos médicos observamos, desde el *Juramento* mismo, que el compromiso del especialista está ligado no exclusivamente a un plano ético y biológico, sino que incluye una sutil referencia a las fronteras objetivas, naturales y, por tanto, ontológicas de la acción racional sobre el mundo, sobre el cuerpo y sobre el ritmo interno de lo orgánico. El médico jura ayuda al enfermo contra la enfermedad y jura acción en beneficio de los dañados, pero esa acción será realizada *κατὰ δύναμιν καὶ κρισιν ἐμὴν*: según mi poder y mi juicio, en la medida de mis fuerzas y de acuerdo con mi criterio⁴³². El poder del médico frente a la aparición de la enfermedad, que podemos trasladar perfectamente a la idea del poder de todo agente racional versado en una disciplina técnica sobre el horizonte natural, no se limita a sus aptitudes intelectuales o a sus cualidades físicas. Ni siquiera a las posibilidades tecnológicas ofrecidas por los instrumentos de los que dispone en el ejercicio de sus facultades. El poder del técnico está sometido y restringido también por aquello acerca de cuya potencia nadie sabe, por

⁴³¹ *Enquiridion* I.1, introd., trad. y notas de J.M. García de la Mora, Anthropos, Barcelona, 1991: “Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ’ ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν. ἐφ’ ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὁρμή, ὀρεξις, ἐκκλισις καὶ ἐνὶ λόγῳ ὁσα ἡμέτερα ἔργα: οὐκ ἐφ’ ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτῆσις, δόξαι, ἀρχαὶ καὶ ἐνὶ λόγῳ ὁσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα. καὶ τὰ μὲν ἐφ’ ἡμῖν ἐστι φύσει ἐλεύθερα, ἀκωλύτα, ἀπαραπόδιστα, τὰ δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν ἀσθενῆ, δοῦλα, κωλυτά, ἀλλότρια.”

⁴³² El texto completo reza así: “Juro por Apolo médico, por Asclepio, Higiea y Panacea, así como por todos los dioses y diosas, poniéndolos por testigos, dar cumplimiento en la medida de mis fuerzas y de acuerdo con mi criterio a este juramento y compromiso”, *Juramento*, 1-4, en *Tratados Hipocráticos* I, op. cit: “Ὀμνυμι Ἀπόλλωνα ἱητρὸν, καὶ Ἀσκληπιὸν, καὶ Ὑγείαν, καὶ Πανάκειαν, καὶ θεοὺς πάντας τε καὶ πάσας, ἱστορας ποιεύμενος, ἐπιτελέα ποιήσῃν κατὰ δύναμιν καὶ κρισιν ἐμὴν ὅρκον τόνδε καὶ ξυγγραφὴν τήνδῃ.”

aquello que no está en manos del agente racional ni del especialista, por el propio cuerpo, la realidad, la naturaleza, que alberga en sí misma la posibilidad permanente de superar por completo la previsión, el conocimiento y el control del agente racional sobre el horizonte de su intervención. Es por ello que el autor del *Περὶ τέχνης* se apresura a reconocer que hay límites de la acción técnica y que la eliminación total de los mismos (sobre todo la eliminación total del riesgo de su aparición) no está en absoluto en manos del especialista. En un pasaje de fundamental importancia para nosotros, el autor del *Προγνωστικόν* declara que en el ejercicio de la medicina, enfrentado el médico a ciertos casos singulares, hay situaciones que excenden por completo las posibilidades de su arte: “ Hay que conocer, pues, las características naturales [τὰς φύσεις] de estas dolencias, en qué medida están por encima de la resistencia de los cuerpos humanos [ὑπὲρ τὴν δύναμιν εἰσι τῶν σωμάτων], y, al mismo tiempo, *si hay algo divino* [εἰ τι θεῖον] *en estas enfermedades*, y aprender a prever estos casos”⁴³³. Respecto de esta afirmación hipocrática, García Gual señala que “ha suscitado múltiples comentarios desde tiempos de Galeno”⁴³⁴. Laín Entralgo, por ejemplo, entiende que la expresión “divino” en este contexto hace referencia “a algo que está más allá de lo tratable, como si dijera *algo fatal*”⁴³⁵. Thivel, por su parte, afirma que el reconocimiento de algo divino significa aquí que la medicina positiva admite un límite, de ningún modo un reproche al alcance científico de la medicina⁴³⁶. Lo divino, por tanto, la experiencia médica de lo divino en la concreción de los casos tratados por el médico, se perfila en el interior de la disciplina más representativa del espíritu ilustrado como lo intratable, lo inescrutable operativo e inestable que delimita la dimensión negativa que acompaña todo proyecto racional, desde la curación del enfermo hasta la consecución de la felicidad en la propia existencia pasando por el arte de la navegación o la eficacia del discurso. La ilustración ateniense constata con claridad -con la claridad adquirida mediante la excelencia y el protagonismo de la razón frente al oscurantismo tradicional- que la trascendencia agoniza, ciertamente, pero resiste en el interior del horizonte

⁴³³ *El Pronóstico* 1, 14-17, en *Tratados Hipocráticos* I, op. cit: “γινῶναι οὐκ ἔστιν χρητὴ τῶν παθέων τῶν τοιούτων τὰς φύσεις, ὁκόσον ὑπὲρ τὴν δύναμιν εἰσι τῶν σωμάτων, ἀλλὰ δὲ καὶ εἰ τι θεῖον ἐνεστὶν ἐν τῇσι νούσοισι, καὶ τοῦτέου τὴν πρόνοιαν ἐκμανθάνειν.”.

⁴³⁴ *Tratados Hipocráticos*, vol I, op. cit, p. 84, n.2.

⁴³⁵ Recogido por García Gual, *ibid.* p. 84, n.2.

⁴³⁶ Thivel, A., “*Le divin dans la collection hippocratique*”, en : *La collection hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine*, Leiden, 1975, pp. 60 y 75-76.

desdivinizado de la proliferación técnica, el progreso humanista y la apertura a una concepción no clausurada de la experiencia. ¿Cuál es la función de τύχη en el seno de esta nueva perspectiva?

El pensamiento ilustrado advierte el residuo del divino inescrutable en el interior de nuestro vocablo griego. Τύχη, hasta el momento identificada con la voluntad y la racionalidad divinas –como manifestación de un orden objetivo, universal y clausurado– experimenta a lo largo de la segunda mitad del siglo V a.C. una notable metamorfosis en sintonía con el espíritu racionalista. Tanto en manos de la sofística como de la medicina, de la filosofía natural de Anaxágoras y Demócrito como de la poesía eurípidea o la historiografía de Tucídides, τύχη se convierte en el nombre que designa la quiebra en el interior de todo proyecto de racionalización global de la realidad; la amenaza, la instancia antagónica que confronta las coordenadas ilustradas del conocimiento, la previsión y el control con los rasgos esencialmente paralógicos de la ignorancia, la imprevisibilidad y la inestabilidad⁴³⁷. La proximidad existente hasta entonces entre la dimensión (trascendente) de la racionalidad y la voluntad divinas deja paso, por tanto, a una emancipación del término con respecto al dominio del pensamiento. Τύχη ya no expresa el acto de la trascendencia o la ejecución de su voluntad, sino que aparece como testimonio ilustrado de la imposibilidad de construir de manera autónoma y *sin fisuras* la complejidad de la propia existencia y de dominar la totalidad del ser desde los fundamentos de la razón⁴³⁸. A primera vista, el nuevo nivel

⁴³⁷ Al respecto vid. Berner, F.K., *Techne und Tyche: die Geschichte einer griechischen Antithese*, Diss., Wien, 1954.

⁴³⁸ Es necesario señalar que los escritos hipocráticos contienen dos interpretaciones hasta cierto punto opuestas de τύχη que, sin embargo, no afectan en absoluto al valor fundamental del vocablo en la corriente ilustrada como límite de la razón o instancia refactaria al control racional. La mayor parte de las apariciones del sustantivo las encontramos repartidas entre *Sobre la ciencia médica* y *Sobre los lugares en el hombre* (vols. I y VIII, respectivamente, de la traducción de Gredos). Si nos dejamos guiar por alguna de las afirmaciones contenidas en el último de los dos escritos, hemos de entender que, entre los practicantes de la medicina, hay quienes otorgan una cierta realidad a τύχη, mientras que otros le niegan toda presencia en el ámbito de la vida humana y de la intervención técnica sobre la naturaleza. Recordemos el pasaje citado con anterioridad en nota 458: “Cualquiera que elimina la suerte de la medicina o de cualquier otra cosa, diciendo que los que saben bien algo no se valen de la suerte, me parece que sabe lo contrario de lo que debe saber, pues creo que sólo pueden tener buena o mala suerte los que saben hacer algo bien o mal” (*Sobre los lugares...*, 46, 13 que parece expresar el desacuerdo del autor con aquellos que “eliminan el azar”). Por su parte, *Sobre la medicina antigua* reivindica la ignorancia del azar como factor digno de consideración en el interior de la práctica médica. A juicio de su autor, τύχη pertenecería a un período preilustrado, en el que la técnica y la investigación aún se dejan someter por factores externos e imprevisibles. Partiendo de la ignorancia, sin embargo, la medicina avanza en el conocimiento de la enfermedad y obtiene sus logros “por el camino correcto y no por azar” (ως καλῶς και ὀρθῶς ἐξεύρηται, και οὐκ ἀπὸ τύχης., Ibid. 12, 13-13, 2). Frente a esta eliminación progresiva de τύχη como elemento arcaico, *Sobre la ciencia médica* reconoce un papel

de significación del término parece constituir un auténtico desafío para las corrientes intelectuales de la segunda mitad del V a.C. . Tal es el caso, sin duda. Sin embargo, hemos de destacar la insistencia ilustrada en una sistemática minimización del elemento irracional constitutivo que acompaña todo proyecto racional, todo ejercicio técnico y toda acción intencional: “Pues para aquello que podemos dominar por medio de recursos naturales o por instrumentos de la ciencia, en eso nos es posible ser profesionales [δημιουργοῖς], pero en lo demás no es posible. Cuando una persona sufre algún mal que es superior a los medios de la medicina, no se ha de esperar, en modo alguno, que éste pueda ser superado por la medicina”⁴³⁹. La profesionalidad del médico no garantiza, por tanto, la perfecta ejecución de su arte, pues siempre resta un reducto incontrolable a la mirada ilustrada. No obstante, ello no implica que el dominio de la técnica sobre los márgenes que la limitan no sea mayúsculo, esto es, que la influencia de factores fortuitos sea despreciable: “Siendo tal la precisión requerida por el arte, es difícil que éste alcance en todos los casos la máxima exactitud. Y eso que en muchos de sus aspectos la medicina llega a conseguir esta precisión. De ello se hablará. Lo que digo es que no se puede rechazar la medicina antigua como inexistente o que no ha investigado correctamente, por no ser exacta en todas sus modalidades. Más bien creo que, por lo muy cerca que pudo llegar partiendo de una gran ignorancia, son dignos de admiración sus descubrimientos, alcanzados mediante el razonamiento, por el camino correcto y no por azar”⁴⁴⁰.

efectivo al ámbito de lo fortuito en toda empresa racional, un límite de relevancia menor *pero innegable*, cuya existencia permite al arte una constante labor de mejora y excelencia. Ahora bien, es necesario insistir en que ese factor fortuito viene sorprendentemente asociado al éxito y al buen hacer del especialista, pues sólo podemos llamar afortunado (εὐτυχής) en su empresa a quien goza de conocimiento. Sobre los sentidos opuestos de τύχη en el *corpus* hipocrático, vid. Villard, L., op. cit. pp. 698-705.

⁴³⁹ *Sobre la ciencia médica* 8, 10-14: “Ὁν γάρ ἐστιν ἡμῖν τοῖσι τε τῶν φυσιῶν τοῖσι τε τῶν τεχνῶν ὀργάνοις ἐπικρατέειν, τουτέων ἐστιν ἡμῖν δημιουργοῖς εἶναι, ἄλλων δὲ οὐκ ἐστιν. Ὅταν οὖν τι πάθῃ ἄνθρωπος κακὸν ὃ κρέσσον ἐστι τῶν ἐν ἱητρικῇ ὀργάνων, οὐδὲ προσδοκᾶσθαι τοῦτο που δεῖ ὑπὸ ἱητρικῆς κρατηθῆναι ἄν.”.

⁴⁴⁰ *Ibíd.* 12, 5-13: “Χαλεπὸν, μὴ τοιαύτης ἀκριβοῦς εὐούσης περι τὴν τέχνην, τυγχάνειν αἰεὶ τοῦ ἀτρεκεστάτου: πολλὰ δὲ εἶδεα κατ’ ἱητρικὴν ἐς τοσαύτην ἀκριβοῦς ηἰκεῖ, περι ὧν εἰρήσεται. Οὐ φημι δὲ διὰ τοῦτο δεῖν τὴν τέχνην ὡς οὐκ εὐούσαν οὐδὲ καλῶς ζητεομένην τὴν ἀρχαίην ἀποβαλέσθαι, εἰ μὴ ἔχει περι πάντα ἀκριβοῦς, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον, διὰ τὸ ἐγγὺς, οἴμαι, τοῦ ἀτρεκεστάτου ὁμοῦ δύνασθαι ηἰκεῖν λογισμῶ, προσιεσθαι, καὶ ἐκ πολλῆς ἀγνωσιῆς θαυμάζειν τὰ ἐξευρημένα, ὡς καλῶς καὶ ὀρθῶς ἐξεύρηται, καὶ οὐκ ἀπὸ τύχης”.

La medicina se muestra eficaz en la medida en que su ejecución metódica y regulada somete el campo de su aplicación al conocimiento de las causas, la previsión del desarrollo de las patologías y el control sobre las mismas. En otras palabras, en la medida en que la técnica reduce al máximo posible los siguientes riesgos: a) la ignorancia o el ocultamiento de las razones que motivan un proceso patológico; b) la irrupción inesperada de elementos desestabilizadores y, por último, c) el dominio de la enfermedad sobre el arte del especialista. La ignorancia, decimos, la imprevisibilidad y el descontrol. Todos estos factores no son sino diversas nomenclaturas para una misma posibilidad de desconcierto en el ejercicio técnico, a saber: nombres para el residuo incontrolable que acompaña toda acción racional sometida a las *circunstancias* en el orden natural. Nombres, en definitiva, que habitan en el interior de una categoría que el humanismo opondrá con decisión al ámbito de la τέχνη en una de las antinomias favoritas de la corriente ilustrada: τύχη-τέχνη⁴⁴¹. Azar y Técnica. Fortuna y Pensamiento. La estructura afín que hermana el orden de la naturaleza y el dominio de la inteligencia permite a la filosofía ilustrada definirse por su capacidad para eliminar los márgenes de resistencia que amenazan a la razón. Unos márgenes que ya no son identificados con el diseño ineluctable de la moira divina ni con los planes oscuros de la divinidad, sino con la naturaleza misma, la φύσις⁴⁴². Ahora bien, esta naturaleza, a diferencia del principio omnicomprendivo de síntesis presente en la fisiología de los primeros filósofos, no se caracteriza ya por su condición clausurada y por su carácter parcialmente impenetrable al conocimiento humano. A diferencia de la φύσις de Heráclito, la naturaleza ilustrada no ama ocultarse. Antes al contrario, adora mostrarse,

⁴⁴¹ Villard ha subrayado el hecho de que τύχη no sea un término especialmente presente en el *Corpus* hipocrático. A su juicio, esto demostraría que “la notion appartient à l’histoire de l’humanité, mais n’appartient pas à l’art médical”, op. cit, p. 699. A pesar de ello, la noción resulta de especial importancia para comprender el sentido no sólo de la idea del azar en un contexto ilustrado, sino también del arte, del ejercicio técnico condicionado por factores irreductibles como la circunstancia, el tiempo, la naturaleza, el cuerpo, la decisión ajena, etc. Por lo demás, el binomio τύχη-τέχνη encuentra equivalentes en la literatura griega, como en el caso paradigmático de τύχη-γνώμη; Cf. Berner, op. cit.; sobre la antinomia en el pensamiento hipocrático, vid Espinas, A., “La philosophie de l’action au Vème s. a.v. J. Ch.”, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 6 (1893), pp. 491-508; Gomperz, Th., “Die Apologie der Heilkunst. Eine griechische Sophistenrede des fünften Jahrhunderts, Viet & Co., Leipzig, 1910 (2ª); Nestle, W., „Hippocratica“, en: *Hermes* 73 (1938), pp. 1-38; también recogido en *Griechische Studien*, Heinrich F.C. Hansmann, Stuttgart, 1948, pp. 517-548.

⁴⁴² La negativa hipocrática a emplear el dominio de la trascendencia como fuente de explicación de los fenómenos naturales puede observarse con claridad en *Sobre la enfermedad sagrada (Tratados Hipocráticos*, vol. I, op. cit) centrado en el rechazo de la explicación religiosa de toda afección orgánica. Al comienzo del escrito, el autor no duda en identificar la supuesta divinidad de la enfermedad llamada sagrada con la incapacidad humana para comprender sus mecanismos y con la banalidad del método empleado.

se ofrece a la mirada incisiva del investigador como territorio potencialmente cognoscible, domeñable, subsumible al control cada vez mayor de la razón. La naturaleza ilustrada es el campo de juego del descubrimiento racional, que avanza progresivamente desvelando las causas de los fenómenos y promoviendo el control sobre los mismos. El residuo que complementa y acompaña la intervención racional se ve, de este modo, paulatinamente minimizado por la acción técnica, de modo que el genio hipocrático puede despreciar la *τύχη* como ámbito de ignorancia e imprevisibilidad que el intelecto va arrinconando inexorablemente. La *τέχνη* médica existe y opera de modo satisfactorio en el mundo natural y en favor del beneficio humano. Y ello no por mera casualidad, pues “todo lo que acontece puede mostrarse que sucede por algo, y en este <<por algo>> se ve claro que lo espontáneo no tiene ninguna realidad, sino que es sólo un nombre (οὐνομα μούνον)”⁴⁴³. Según la razón vaya ampliando su dominio, la influencia de los márgenes de error, la imprevisibilidad y la exposición a la incertidumbre verán decrecer majestuosamente su poder. Así culmina el autopoicionamiento del espíritu ilustrado. Así, en efecto, tanto el médico como el hombre afirman su primacía: “Hay, en efecto, profesionales; algunos son malos, pero otros son excelentes; y esto sería imposible si no hubiera en absoluto un arte médico o éste no hubiese investigado ni descubierto nada, ya que todos los médicos serían entonces igualmente expertos e ignorantes y todo lo relativo a la enfermedad estaría regido por el azar”⁴⁴⁴. La ciencia habilita, organiza, *urbaniza* la realidad, estableciendo jerarquías en el plano de la actividad técnica y definiendo los límites de la acción correcta y de la incorrecta. La realidad se identifica con la disponibilidad y la mensurabilidad como nunca antes lo había hecho: “Ahora bien, donde tanto lo correcto como lo incorrecto tienen uno y otro su definido límite, ¿cómo no ha de haber una ciencia?. Pues yo afirmo que esto es lo propio de la ausencia de ciencia: que no haya

⁴⁴³ *Sobre la ciencia médica* 7, 4-7: “τὸ μὲν γὰρ αὐτόματον οὐδὲν φαίνεται εἶναι ἐλεγχόμενον: πᾶν γὰρ τὸ γινόμενον διὰ τι εὐρίσκειται ἢ γινόμενον, καὶ ἐν τῷ διὰ τι τὸ αὐτόματον οὐ φαίνεται οὐσίην ἔχον οὐδεμίαν, ἀλλ’ ἡ οὐνομα μούνον”. Volvemos al motivo del azar como mero nombre vacío que ya encontramos en el fr. 66 de Anaxágoras y en el 70 de Demócrito y que, sin duda, habrán de volver sobre nuestras páginas.

⁴⁴⁴ *Sobre la medicina antigua*, 1, 8-13: “Εἴσι δὲ δημιουργοί, οἱ μὲν φλαῦροι, οἱ δὲ πολλὸν διαφέροντες: οἱ περ, εἰ μὴ ἦν ἱερικὴ οὐλῶς, μηδ’ ἐν αὐτῇ ἐσκεπτο, μηδ’ εὐροίτο μηδὲν, οὐκ ἂν ἦν, ἀλλὰ πάντες ἂν ὁμοίως αὐτῆς ἀπειροί τε καὶ ἀνεπιστήμονες ἦσαν, καὶ τύχη ἂν πάντα τὰ τῶν καμνόντων διωκέετο”.

nada correcto ni incorrecto. Pero donde existen lo uno y lo otro, eso no puede ser ya obra del azar, sino de la ciencia”⁴⁴⁵.

El recorrido que acabamos de realizar por el interior del pensamiento hipocrático nos ofrece una certeza fundamental. La realidad no es un misterioso plexo de sentido cuya estructura íntima queda velada al conocimiento de los míseros mortales. El mundo ilustrado es el mundo del hombre, la naturaleza organizada según los criterios racionales de la pauta estructural inmanente que atraviesa todo ámbito del ser. Por tanto, el universo queda configurado según la razón y para la razón, que, simultáneamente, gobierna el ritmo de los procesos naturales y permite su captación intelectual⁴⁴⁶. La pregunta que debe salirnos al paso es entonces la siguiente: en un universo concebido racionalmente como condición de posibilidad del florecimiento de las técnicas y el autopoicionamiento del intelecto, ¿qué espacio ontológico hemos de atribuir a la suerte y la casualidad? ¿qué lugar ocupa el ámbito de lo imprevisible e incontrolable en el interior de una ontología ilustrada de la contingencia⁴⁴⁷? Conocemos la respuesta en el

⁴⁴⁵ Sobre la ciencia médica, 5, 23 - 6, 3: “Καὶ τοὶ οὐκ οἶον τὸ τε ὀρθὸν καὶ τὸ μὴ ὀρθὸν οὐκ ἔχει ἑκάτερον, πῶς τοῦτο οὐκ ἀνὰ τέχνην εἶη; τοῦτο γὰρ ἐγὼ γέ φημι ἀτεχνίῃ ἐῖναι, οὐκ οἶον μήτε ὀρθὸν ἐνὶ μηδὲν, μήτε οὐκ ὀρθόν: οὐκ οἶον δὲ τούτων ἐνεστὶν ἑκάτερον, οὐκ ἐστὶ ἀνὰ τοῦτο ἔργον ἀτεχνίῃς εἶη”.

⁴⁴⁶ Imagen perfectamente acorde con la acción del Nous celebrada por el que, probablemente, sea uno de los más importantes filósofos ilustrados, Anaxágoras (t. 42 DK): “<πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ>: εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησεν”.

⁴⁴⁷ Alberto Jori ha subrayado convenientemente este aspecto en su excelente artículo “Il caso, la fortuna e il loro rapporto con la malattia e la guarigione nel *Corpus Hippocraticum*”, en: *Le normal et le pathologique dans la Collection hippocratique*, Actes du Xème colloque international hippocratique, vol. I, Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de Nice-Sophia Antipolis, 2002, pp. 197-244. Según el investigador italiano, la asunción de la existencia del factor imprevisible o azaroso implica una serie de premisas irrenunciables: en primer lugar, la aceptación de una regulación estructural de lo ente o normatividad omnicomprendiva en cuyo interior, sin embargo, aparecen como posibles las alteraciones y las excepciones. En segundo lugar, dicha estructura normativa se traduce en una clasificación de los tipos de eventos naturales. De este modo, la visión de la realidad que debe asumir quien acepte la existencia del azar es la de una estructura global dominada por leyes –nomológica- y caracterizada por la frecuencia regular, mas no por la necesidad absoluta de los procesos: “Chi ammetta il caso, o la fortuna, o entrambi, è infatti generalmente alieno sia da considerare il mondo d’ esperienza come soggetto a una causalità assoluta e totalizzante, sia dal pensare che in esso si restringono esclusivamente gli interventi arbitrari della fortuna”, p. 200. Esto significa que la aceptación del azar implica necesariamente una imagen del mundo conforme con la regularidad ordinaria de todos los eventos: el mundo es una totalidad cósmica, una organización autónoma, armónica y consistente por sí misma. Al mismo tiempo, sin embargo, se admite una suerte de negación sectorial (p. 200) o episódica del orden y de la uniformidad cósmica, a los cuales no se reconoce un valor absoluto: el tejido del cosmos es regular y tiende a la uniformidad; existen, sin embargo, ángulos de imprevisibilidad. Jori afirma que la admisión del azar implica la aceptación de suspensiones eventuales del orden del universo, de leves actos terroristas que niegan la validez de las reglas que lo permiten.

caso de la medicina: la actividad técnica se ve limitada por factores irreductibles y no plenamente reconducibles a la transparencia cognoscitiva. Esos factores varían desde el propio cuerpo, de cuya potencia apenas nada sabemos, hasta la naturaleza misma o las diferentes circunstancias ocasionales que la pueblan configurando contextos situacionales siempre abiertos a irrupciones inesperadas. El límite de la técnica es, por tanto, el orden de la fortuna, el azar, la τύχη como residuo incontrolable que acompaña la labor racional del médico, del técnico y, en definitiva, del ser humano. A pesar de este reconocimiento, la medicina ilustrada coincidía en reservar un espacio mínimo e insignificante al acontecimiento fortuito. En efecto, el límite del pensamiento racional no es, contra Píndaro, infranqueable, sino que va disminuyendo en el tiempo conforme avanza la investigación, como enseñara Jenófanes. La razón despeja progresivamente el residuo que la obstaculiza. La cuestión es, entonces: si el orden del ser se define por su racionalidad, ¿por qué existe un obstáculo irreductible al ejercicio técnico del intelecto? ¿Es posible una total disolución en el tiempo de los márgenes de incertidumbre? ¿Cuál es la causa de la presencia de ángulos irracionales en el interior de un sistema ilustrado, esto es, racional en grado sumo? Y más importante aún: dado que la constatación de semejantes nódulos es innegable, ¿cómo dar cuenta de su naturaleza? ¿qué es, en definitiva, la τύχη?

Digámoslo sin ambages: a diferencia del paradigma arcaico, la ilustración griega es incapaz de responder a esta pregunta. En efecto, su insistencia en minimizar la influencia del azar, la fortuna y lo irracional en la vida humana alcanza un tal grado de obsesión que la propuesta naturalista, humanista y científicista del racionalismo fracasa a la hora de eliminar su único y, por ello, más claro ámbito de riesgo. Fracasa, en efecto, porque la insignificancia de lo fortuito, la irrelevancia de toda instancia contenida en la categoría τύχη queda inexplicada, definida negativamente como aquello que la razón se ve incapaz de disolver, controlar y prever. Τύχη es *aquello que la razón no puede*. Pero, ¿no es esto un mero artificio, una forma acicalada de no respuesta?⁴⁴⁸ El desprecio por la τύχη y el desinterés por ofrecer una explicación convincente de su presencia en toda empresa en la que la acción racional esté implicada,

⁴⁴⁸ Como veremos en su momento, esta será una de las razones que conduzcan a Aristóteles a elaborar una doctrina sobre la suerte y la casualidad. Sus antecesores, en efecto, deberían haberle prestado más atención, tanto para afirmar su existencia como para refutarla, *Física* II, 4.

aparecen ya en los primeros exponentes de mirada ilustrada sobre la experiencia, en pensadores como Anaxágoras o Demócrito, cuya influencia en la configuración del pensamiento médico o del teatro euripideo difícilmente pueden ser negadas. En ellos encontramos un movimiento de localización, control e integración de las instancias de riesgo del pensamiento científico, que se traduce fácilmente en una *terminología de la incertidumbre*: τύχη y αὐτόματον servirán al espíritu ilustrado para subrayar el carácter secundario e insignificante de las irrupciones irregulares que convulsionan la acción racional. La naturaleza residual de τύχη como portadora de los márgenes indelebles de la trascendencia es confrontada, desde el pensamiento ilustrado, con el interés naturalista por dinamitar el sentido explicativo del término: τύχη no constituye una realidad causal en el plano ontológico ni explicativa en el epistemológico⁴⁴⁹; τύχη no ofrece fundamentación alguna para la emergencia de los diversos acontecimientos en el orden del tiempo. La razón, por sí sola, es capaz de indagar en los fenómenos de la realidad y de descubrir *poco a poco*, en su interior, la estructura racional que los posibilita. El resultado de la investigación se traduce en la individuación de las causas naturales que promueven la emergencia del fenómeno y que facilitan su comprensión. En este sentido, sabemos gracias a los testimonios de Aecio y Alejandro de Afrodisia que Anaxágoras será el primero en insistir en el carácter ficticio de todas aquellas expresiones mediante las cuales los hombres pretenden esconder su propia ignorancia. El primero afirma:

Ἄ. και □ Δημόκριτος και □ οι □ Στωικοι □ α □ δηλον αἶτι □ αν ἀνθρωπι □ νωι λογισμῶι: ἃ μὲν γὰρ εἰ □ ναι κατ' ἀνάγκην, ἃ δὲ καθ' εἰ □ μαρμένην, ἃ δὲ κατὰ προαι □ ρεσιν, ἃ δὲ κατὰ τύχην, ἃ δὲ κατὰ τὸ αὐτόματον.⁴⁵⁰

⁴⁴⁹El pensamiento ilustrado rechaza el sentido dinámico de τύχη, i.e., su existencia objetiva y su naturaleza causal. No obstante, existe un sentido estático de lo fortuito que será reivindicado por la medicina hipocrática, Demócrito y Aristóteles. Nos referimos a la dimensión resultativa de lo fortuito, que si bien no opera como principio, emerge en cuanto resultado inesperado de corte significativo.

⁴⁵⁰ T. 66, 1-4 DK: “ [Anaxágoras] y Demócrito y los estoicos (afirman) que la causa es incierta para la reflexión humana: pues unas cosas existen por necesidad, otras por el destino, otras por libre elección, otras por azar y otras por casualidad’

Alejandro, por su parte, escribe en su *De fato*: λέγει γὰρ οὐκ ὅτι γε [Ἀναξάγορας] μηδὲν τῶν γινομένων γίνεσθαι καθ' εἰμαρμένην, ἀλλ' εἶναι κενὸν τοῦτο τοῦ νομα⁴⁵¹.

El contenido de estos testimonios ha sido atribuído también a Demócrito y a la escuela estoica. En ellos encontramos reflejada la actitud fundamental de la ontología de la contingencia: confiar el desciframiento de la naturaleza y del ser a la inteligencia humana mediante la determinación de instancias causales en el origen de los diferentes fenómenos. Allí donde la explicación racional no puede llegar a un diagnóstico preciso y riguroso acerca de lo acontecido (en la naturaleza, en el cuerpo, en el orden de los sucesos), la mentalidad popular se sirve de τύχη –así como de εἰμαρμένη– como de un *nomen agentis* que opera de modo misterioso e inecrutable. Lo acaecido por azar o por suerte no es sino el suceso cuyas causas, aun existiendo, permanecen ocultas a la razón humana (ἀδηλος αἵτις ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ) dada la complejidad del universo natural y la multitud de los factores en juego. Τύχη, al igual que εἰμαρμένη, es un término vacío en manos del racionalismo ilustrado⁴⁵². Una causa oculta y desconocida, se nos dice en el fragmento de Anaxágoras. Ahora bien, hemos de preguntarnos una y otra vez: ¿cuál es el sentido de tal ocultamiento? ¿Por qué un artificio popular que no alberga más que ignorancia en su interior es definido como αἵτις? ¿Existe o no existe tal causa? ¿Sería posible descubrir paulatinamente su naturaleza mediante una investigación más atenta o el ocultamiento denota pura inexistencia? Y, una vez más, ¿qué significa que hay acontecimientos que escapan a nuestra explicación allí donde toda fuente de donación de sentido se restringe a la racionalidad natural y la inteligencia humana? Como indicábamos con anterioridad, la ilustración ateniense no ofrece una respuesta satisfactoria a esta pregunta. Que determinados acontecimientos se produzcan de manera fortuita o al azar significa, sin

⁴⁵¹ T. 66, 5-6 DK: “afferma infatti costui [Anax.] che nessun evento accade secondo il destino e che questo è un vocabolo vuoto di senso”, trad. de Aldo Magris, *Sul Destino*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1995.

⁴⁵² Las aportaciones de Alejandro de Afrodísia en su *De fato* continúan siendo una excelente exposición de la polémica sobre el destino en el mundo antiguo hasta Aristóteles. Bruns (ed.), *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora, Commentaria in Aristotelem Graeca, suppl. 2.2*, Reimer, Berlín, 1892, pp. 164-212. Cf. la edición de Magris, *Sul Destino*, op. cit.

más, que *no sabemos exactamente por qué se producen*⁴⁵³. Y que no lo sabemos, además, en el interior de una organización racional extrema como la propuesta por el naturalismo científico, un contexto natural animado por fuerzas mecánicas que funcionan según rígidas leyes causales. Τύχη es, por tanto, el *caso singular*, la excepción inexplicada en el marco de la regularidad de los procesos empíricos y el dominio de la elucidación causal. En efecto, a partir de la revolución ilustrada y tomando como impulso el racionalismo científico de autores como Anaxágoras o Demócrito, nuestro vocablo terminará por desvincularse de la esfera divina, perdiendo definitivamente su naturaleza causal⁴⁵⁴ e inaugurando la identificación del azar con un *asylum ignorantiae*. Por primera vez en la historia del pensamiento, el hombre se enfrentaba al concepto de azar⁴⁵⁵. En efecto, allí donde la fuente del acontecimiento significativo era remitida a la τύχη como función o expresión del dios (τύχη θεῶν), observamos ahora el vacío explicativo ante la desaparición del divino y la amenaza de lo irracional puro, que se concreta en la noción de τύχη como origen de todo suceso irreducible a parámetros racionales⁴⁵⁶. A nuestro juicio, Anaxágoras y Demócrito intuyen la extraordinaria potencia devastadora de una noción como ésta y ensayan su debilitamiento mediante la defensa sistemática de la actitud científica y de las facultades racionales que se imponen en el tiempo al ámbito de los fenómenos. Una mera imagen, dicen, que no hace sino indicar, en primer lugar, las limitaciones del intelecto humano frente a la pluralidad de los factores operativos en el desarrollo de los acontecimientos y en la manifestación de los fenómenos; y, en segundo lugar, la ausencia de un sentido

⁴⁵³ “Mai concetto filosofico piú vuoto di contenuto ha finito con l’avere tanto peso e tanto credito. Ma la totale inconsistenza della parola <<caso>> non è negli evento ai quali essa viene riferita, bensì nella intenzione con cui la ragione ne fa uso. Apellandosi al <<caso>>, infatti, ci si propone precisamente di spiegare un certo evento non spiegandolo. E la cosa piú paradossale è poi questa: spesso si tende a nominare il <<caso>> soprattutto quando ci si trova davanti ai fatti maggiormente rilevanti o decisivi”, Magris, A., *L’idea...*, op. cit., vol. I., p. 277.

⁴⁵⁴ Insistamos ya en lo que será un aspecto fundamental de la fijación conceptual de evento fortuito: el azar, la suerte y la casualidad no son causas en sentido estricto, sino de modo meramente accidental. La clave de su comprensión radica en la relevancia de su dimensión resultativa, esto es, en el ámbito de los resultados producidos de modo inesperado, imprevisible y al margen de toda intencionalidad.

⁴⁵⁵ *Forma y evento*, op. cit., p. 54.

⁴⁵⁶ En este sentido, afirmar que algo ha ocurrido διὰ τὴν τύχην o ἀπὸ τύχης significa decir que ha ocurrido *porque ha ocurrido*, que tal es el *caso*, que dicho evento no parece tener otra causa que sí mismo, lo cual coincide a la perfección con la proximidad entre los vocablos τύχη y αὐτόματον en el fr. 66.

universal, trascendente y misterioso en cuya fuente inescrutable encontrarían sentido los sucesos que no sabemos explicar científicamente:

“Los hombres han modelado la imagen de la suerte (τύχης εἰδωλον) como excusa para su propia irreflexión. Rara vez, en efecto, la suerte está reñida con la inteligencia. Por el contrario, la mayor parte de las cosas de la vida las lleva por buen camino una inteligente penetración”⁴⁵⁷ La sentencia pertenece al fragmento 119 DK de Demócrito y, al igual que el ejemplo anaxagóreo, manifiesta el rechazo racionalista de toda concepción de la τύχη en términos causales. Ahora bien, este rechazo implica una concesión, como tuvimos ocasión de ver en los escritos médicos. Contiene, en efecto, el reconocimiento de un cierto margen de acción y de unas mínimas señas de identidad para una noción aparentemente vacía cuyo carácter ficticio representa, sin embargo, la imposibilidad del hombre para dar cuenta racional de la totalidad de los acontecimientos. Este gesto ilustrado de remitir a τύχη todo aquello que la razón no puede explicar constituye la gran aporía del racionalismo griego. Desde este empleo en los fragmentos de Anaxágoras y Demócrito hasta los escritos del propio Aristóteles, τύχη aparecerá como el recurso empleado para determinar lo que en sí mismo es indeterminable⁴⁵⁸, para formular lo que no se presta a formulación explícita alguna, a saber: la trascendencia, la indeterminación, la resistencia real de lo ente al paradigma

⁴⁵⁷Fr. 119 DK: “ἀνθρωποι τύχης εἰδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδιότης ἀβουλιότης. βαιὰ γὰρ φρονήσει τύχη μάχεται, τὰ δὲ πλεῖστα ἐν βίῳ εὐξύνετος ὀξυδερκεῖται κατιθύνει”, trad. Bernabé. Se trata de una de las más célebres sentencias de Demócrito, citada con frecuencia en los estudios dedicados a τύχη en la antigüedad: Stock, St.G., op. cit., p. 95; Ruhl, L., op. cit., col. 1321; Herter, H., “Περὶ τύχης”, op. cit., p. 83-4. Para una interpretación del sentido de τύχη en este fragmento, vid. Langerbeck, H., *ΔΟΞΙΣ ΕΠΙΠΥΣΜΙΗ. Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre*, (Neue Philologische Untersuchungen, Heft 10), Berlin, 1935, pp. 53 y 74; Schärer, R., *Επιστήμη et τέχνη: Etude sur les notions de connaissance et d’art d’Homère à Platon*, Macon, Laussane, 1930, p. 165.

⁴⁵⁸ Particularmente en los escritos médicos y en Tucídides. En el caso de éste último, en efecto, durante el célebre discurso de Pericles, quien insta a los atenienses a no ceder ante los peloponesios: “pues puede suceder que las vicisitudes de los distintos asuntos se desarrollen de una forma no menos imprevisible que los proyectos de los hombres; y ésta es la razón por la que tenemos la costumbre de culpar al azar siempre que algo ocurre en contra de lo previsto”, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 140.1. 8-11, trad. de J.J. Torres, Gredos, Madrid, 2000 [ἐνδέχεται γὰρ τὰς ξυμφορὰς τῶν πραγμάτων οὐχ ἡσσαν ἀμαθῶς χωρῆσαι ἡ καὶ τὰς διανοίας τοῦ ἀνθρώπου: δι’ οὗπερ καὶ τὴν τύχην, οὐσα ἂν παρὰ λόγον ξυμβῇ, εἰωθαμεν ἀτιᾶσθαι]. Sobre la concepción de τύχη en Tucídides, vid. Edmunds, A.L., *Chance and Intelligence in Thucydides*, op. cit.

científico de la transparencia lógica y la uniformidad ontológica⁴⁵⁹. Afirmando que ciertos eventos se *explican* por la intervención de factores casuales, espontáneos o fortuitos, el pensamiento no hace más que confesar que no conoce en absoluto el porqué de tales ocurrencias. De este modo, la ilustración integra, sin eliminarlo, –de modo impersonal e inarticulado–, el plano del divino arcaico, la esfera de lo inescrutable que interviene de manera irregular en la dimensión del tiempo. Y lo hace mediante la utilización de un vocablo cuya ambigüedad interna en relación con las nociones de τέχνη, νοῦς y πρόνοια, testimonia la naturaleza conflictiva, antinómica y llena de contrastes que distingue al período ilustrado. Esta es la razón por la cual la evolución semántica y teórica de τύχη sólo es comprensible en el marco del racionalismo. En efecto, únicamente la actitud científica de desciframiento del mundo puede hacerse cargo de la emergencia del concepto de azar en los términos que venimos planteando: un suceso incausado o, mejor aún, un suceso que es causa de sí mismo, que no remite a una instancia causal distinta de sí mismo o que, en todo caso, se disuelve en una causalidad que no opera teleológicamente⁴⁶⁰. Un suceso literalmente *intratable* cuya relevancia queda minimizada en la categoría de la marginalidad ontológica y de la irrelevancia epistemológica mentadas en τύχη. Pero el éxito de tal minimización es posible, insistimos, únicamente en el marco de la racionalidad científica. La mentalidad popular –no tan distinta de la nuestra, si atendemos al sentido actual en que vienen empleados los términos españoles azar, suerte y casualidad– rechaza instintivamente la propuesta ilustrada y persiste en la interpretación del evento como ejecución de la potencia divina o como poder autónomo incluso superior a los dioses⁴⁶¹. Ambas

⁴⁵⁹ Insistamos una vez más en que los límites del conocimiento científico no se reducen simplemente a una merma intelectual que progresivamente va disipándose hasta captar la complejidad del cosmos. No hay, en el marco del racionalismo, una propuesta de síntesis que permita aglutinar en un sentido omnímodo la pluralidad fenoménica de lo real. En una palabra: no hay un interés filosófico por la unidad sintética de lo plural. Por ello, la resistencia a una transparencia explicativa se traduce igualmente en la indeterminación objetiva de la realidad: es la estructura misma del mundo de la vida lo que impide al pensamiento someter íntegramente al ser. De poder hacerlo, o de postular siquiera tal posibilidad, habría que admitir una lógica interna global y, por, tanto, un principio de síntesis que eliminara todo residuo inexplicable. La negación de la trascendencia y, por tanto, del sentido integral y unitario de lo plural, abre el camino a la diversidad de lo ente y a los márgenes irracionales que lo atraviesan.

⁴⁶⁰ “En realidad sólo la razón puede sostener el concepto de azar, de evento sin causa o, en todo caso, de una causa que no opera con vistas a un fin. La sensibilidad, y con él la mentalidad popular, lo rechaza. Para la sensibilidad, el evento siempre tiene cierta aureola misteriosa, remite a una potencia que lo trasciende. ¡La Týchê-diosa!” , Diano, C., *Forma y evento*, op. cit., p. 54.

⁴⁶¹ Ello es comprensible sobre todo en la aplicación de la aporía ilustrada no ya a los acontecimientos naturales, cuyo carácter indescifrable puede resultar más o menos indiferente al intérprete de los mismos,

dimensiones, la ilustrada y la popular, la científica y la religiosa, convivirán aún durante mucho tiempo en el seno del espíritu griego. Es por ello que el siglo V a.C. presenta, en relación a τύχη, una actitud frecuentemente contradictoria que testimonia la tensión y la crisis de un período que lucha, simultáneamente, por alejar y por conservar sus antiguos modelos de construcción e interpretación del mundo⁴⁶². Dichas contradicciones quedarán patentes de modo ejemplar en el teatro eurípideo y en su concepción de τύχη, como veremos. Sin embargo, encontramos ya en el propio Demócrito algunas contradicciones aparentemente irresolubles que dan buena cuenta de la relación conflictiva y no resuelta entre la perspectiva ilustrada y los ámbitos de riesgo de la misma.

Demócrito asume con firmeza las enseñanzas de Anaxágoras. Tanto en su interpretación de la mirada ilustrada sobre la experiencia (οὐρανὸν ἀδηλόν τὰ φαινόμενα), como en su concepción particular de lo fortuito, τύχη representa para el abderita la singularidad del caso, el residuo emergente ante cuya aparición la explicación causal no puede dar cuenta de modo satisfactorio⁴⁶³. Dicha imposibilidad, sin embargo, no implica la aceptación de potencias misteriosas o fuerzas divinas en la dimensión natural, sino el reconocimiento de mecanismos complejos de conexión causal que, *en el tiempo*, podrán ser perfectamente disueltos por la indagación científica⁴⁶⁴. El caso fortuito, por

sino a los sucesos significativos que modifican nuestras vidas -la esfera de la praxis – y de los cuales tan sólo podemos afirmar que se produjeron por sí mismos, sin razón aparente.

⁴⁶² Villard, L., op. cit., p. 571.

⁴⁶³ Sobre la noción de azar-τύχη en Demócrito pueden verse especialmente, Bailey, C., *The Greek Atomists and Epicurus*, Clarendon Press, Oxford, 1928; Blanche, L., “Démocrite a-t-il cru au hasard ?”, en: *Revue de l'Enseignement philosophique*, XXXI [nº 3], (1981), 27-33.; Buriks, Agatha Anna, PERI TUXHS ,op. cit., pp. 17-24; Cioffari, V., *Fortune and fate...*, pp. 1-16; Edmunds, L., “Necessity, chance and freedom in the Early Atomists”, *Phoenix*, 26 (1972), pp. 342-357; Langerbeck, H., *ΔΟΞΙΣ ΕΠΙΠΥΣΜΙΗ*, op. cit.; Vlastos, G., “Ethics and Physis in Democritus”, I-II, en: *The Philosophical Review* 54 (1945), pp. 578-592; 55 (1946), pp. 53-64.

⁴⁶⁴ La doctrina del progreso juega un papel crucial en la corriente ilustrada. Demócrito no es una excepción. Sus antecedentes pueden rastrearse en los fragmentos de Anaxágoras y en su concepción de la experiencia, la sabiduría y la técnica del hombre como ejecución activa de las mismas en el orden del ser: fr. 12; 21b DK; cf. Hesíodo, *Trabajos y Días*, 218 (Sobre la idea de progreso en Anaxágoras y su concepción lineal del tiempo, vid. Boussolas, N., “Le Nous et le mélange dans le système d’ Anaxagore”, en: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1956, p. 40; Calogero, G., *Storia della logica antica*, I, Laterza, Bari, 1967, p. 154; Diano, C., *Saggezza e poetiche degli antichi*, Vicenza, 1968, p. 321). Asimismo, si atendemos al *Protágoras* de Platón, el sofista homónimo parece con toda probabilidad haber sido el autor de un tratamiento riguroso de la doctrina del progreso en *Sobre la condición originaria* (Platón, *Protágoras* 11, 320c-322; cf. Eurípides, *Suplicantes*, 195ss, que prolonga las tesis protagoreas). La concepción democritea del progreso hunde sus raíces en el pensamiento de Protagoras. Según el fr. 5 DK , el hombre nace en condiciones precarias en relación con otros seres vivos, razón por la cual debe

tanto, no existe más que en las mentes preilustradas, en las conciencias ignorantes de aquellos hombres que no saben interpretar de manera apropiada los fenómenos de la naturaleza, de aquellos que modelan imágenes ficticias (εἰδωλα), pretextos, dice Demócrito, para disimular su tosquedad⁴⁶⁵. El rechazo democríteo de la existencia de τύχη es implacable. Τύχη no asume más que un *sentido subjetivo* como creación, figuración, pretexto e imagen esculpida por la razón humana. Ahora bien: ¿cómo es posible entonces que, si nos aproximamos a los escritos prácticos, encontremos un significado aparentemente objetivo de τύχη como factor operativo en los asuntos humanos? Los escritos morales de Demócrito nos muestran a τύχη implicada en la felicidad de los seres humanos, pues “feliz (εὐτυχής) el que con una fortuna modesta se conforma e infeliz (δυστυχής) el que de una cuantiosa está disconforme”⁴⁶⁶; asimismo, τύχη es el elemento decisivo en las acciones humanas⁴⁶⁷, potencia pródiga pero inconstante en la donación de bienes⁴⁶⁸ y origen de situaciones ineperadas a las que es necesario plegarse si queremos llevar una existencia satisfactoria.

A la vista de estos empleos y teniendo en cuenta los fragmentos pertenecientes a los escritos físicos, podemos preguntarnos lo siguiente: ¿es τύχη, como se ha afirmado, el concepto guía de la ética de Demócrito o no encontramos en el abderita más que una

remontar su desventaja progresivamente. Ello es posible gracias a la ἐμπειρία y a la τέχνη, que le fueron concedidos por los dioses tutelares en el momento de su nacimiento. La experiencia modela la actitud racional del ser humano y favorece un progresivo mejoramiento en sus condiciones de vida. La técnica, por su parte, le permite elaborar instrumentos útiles para el disfrute de la cotidianidad y el dominio cada vez mayor del entorno. De este modo, el hombre impone paulatinamente su control racional sobre el ámbito inicialmente hostil de la naturaleza, reduciendo con ello la posibilidad de un sometimiento de la existencia a factores imprevisibles como la suerte y la fortuna. Cf. Esquilo, *Prometeo*; sobre el fr. 5 DK de Demócrito, vid. Reinhardt, K., „Hekataios von Abdera und Demokrit“, en: *Hermes* 47 (1912), pp. 492-513, recogido en Becker, C (ed.), *Vermächtnis der Antike*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1960, pp. 114-132.

⁴⁶⁵ εἰδωλον es empleado en otro fragmento en el que Demócrito insiste en la potencia embaucadora de las imágenes, figuras engañosas que atraen nuestra atención y que, sin embargo, están completamente vacías: “Son estatuas dignas de contemplar por su indumentaria y su aderezo, pero faltas de corazón” [εἰδωλα ἐσθῆτι καὶ κόσμῳ διαπρεπέα πρὸς θεωρίην, ἀλλὰ καρδίης κενεά], fr. 195 DK, trad. Bernabé.

⁴⁶⁶ Fr. 286 DK: <εὐτυχὴς ὁ ἐπιμετριῶσι χρήμασιν εὐθυμεόμενος, δυστυχὴς δὲ ὁ ἐπιπολλοῖσι δυσθυμεόμενος>”, trad. Bernabé; Cf. Heródoto I, 32, 28, que pone en boca de Solón la familiaridad entre εὐτυχὴς y μέτριος.

⁴⁶⁷ “La decisión es el comienzo de una tarea, mas su final está en manos de la suerte” [τόλμα πρήξιος ἀρχή, τύχη δὲ τέλος κυριῆ], fr. 269, trad. Bernabé.

⁴⁶⁸ Fr. 176 DK.

total indiferencia frente al mismo?⁴⁶⁹; ¿impiden el determinismo democríteo y el consiguiente rechazo de la naturaleza causal de τύχη en el orden de los procesos naturales su aceptación en el plano de la existencia humana como resultado favorable o adverso? Las contradicciones relativas a la doctrina democrítea del azar proceden, sin duda, del desacuerdo generalizado en torno al famoso pasaje de Aristóteles en *Física* II, 4, en el que el estagirita remite a un πάλασιος λόγος que elimina la τύχη a la par que critica ferozmente a quienes atribuyen al azar y la suerte el origen y el orden del cosmos. A juicio de no pocos especialistas, Demócrito es el autor de ambas teorías⁴⁷⁰. Tendremos ocasión más adelante de detenernos en estas cuestiones. Por el momento, quedémonos con la idea de que, en efecto, existe una contradicción evidente en los fragmentos conservados de Demócrito: mientras que sus teorías físicas, principalmente transmitidas por Aristóteles y Simplicio, parecen negar toda influencia de τύχη en el orden de los procesos naturales, su doctrina ética, disponible en su práctica totalidad gracias a Estobeo, contiene diversas menciones del vocablo como factor relevante en la existencia de los seres humanos. En el ámbito de la filosofía natural, el determinismo democríteo parece favorecer interpretaciones como la de Simplicio, que presiente en el ἔνιοι aristotélico de *Física* II, 4 al pensador atomista, complementando las tesis del maestro con el famoso ejemplo del águila y la tortuga⁴⁷¹. En este sentido, la propuesta de Demócrito no diferiría esencialmente de las tesis hipocráticas y del talante generalizado del racionalismo ateniense: todo acontecimiento en el orden del tiempo procede de causas específicas según mecanismos rigurosos, de modo que τύχη no menta sino la impobilidad epistémica, no ontológica, de individuar una razón detrás de los fenómenos⁴⁷². Con ello, τύχη continúa siendo, en manos de Demócrito, el límite del

⁴⁶⁹ J. C. Riedinger ha defendido la primera propuesta en *L'espérance en Grèce d'Homère à la fin du Vème siècle*, Tesis doctoral, Paris-Sorbonne, 1972 (ex.dact.). Por su parte, Edmunds se decanta por la segunda en "Necessity, chance and freedom in the Early Atomists", *Phoenix*, 26 (1972), pp. 342-357.

⁴⁷⁰ Greene, "Fate, good and evil in presocratic philosophy", op. cit.; Villard, op. cit., p 681.

⁴⁷¹ Simplicio, *In arist Ph.*: "τὸ δὲ <καθάπερ ὁ παλαιὸς λόγος ὁ ἀναιρῶν τὴν τύχην> πρὸς Δημόκριτον εἰρήσθαι: ἐκεῖνος γὰρ καὶ ἐν τῇ κοσμοποιᾷ ἐδόκει τῇ τύχῃ κεχρησθαι, ἀλλ' ἐν τοῖς μερικωτέροις οὐδενὸς φησὶν εἶναι τὴν τύχην αἰτιᾶν ἀναφέρων εἰς ἄλλας αἰτίας, οἷον τοῦ θησαυρὸν εὐρεῖν τὸ σκάπτειν ἢ τὴν φυτεῖαν τῆς ἐλαίας, τοῦ δὲ καταγῆναι τοῦ φαλακροῦ τὸ κρανιῶν τὸν ἀετὸν ῥίψαντα τὴν χελωῖν, οἷπως τὸ χελωῖον ῥαγῇ. οὐτως γὰρ ὁ Εὐδήμος ἱστορεῖ".

⁴⁷² Existiría aún otra contradicción en el atomismo democríteo. Una, si cabe, más difícil de resolver y que no residiría en la oposición Física-Ética, sino que habitaría en el interior de la física misma. Se trata del origen fortuito y espontáneo del cosmos, según indicara ya Aristóteles en *Fis*, II, 4. Esta cuestión plantea, en efecto, problemas más complejos. En efecto, con respecto al orden del dinamismo natural, Demócrito

conocimiento racional, el residuo de una indeterminación meramente psicológica⁴⁷³. Esta insistencia en eliminar la *τύχη* del mundo físico –de la *explicación* del mundo físico– contrasta con las afirmaciones de los fragmentos éticos donde, como vimos más arriba, *τύχη* se presenta como instancia de donación (*μεγαλόδωρος*), siendo incluida en la definición del hombre feliz (*εὐτυχής*) y del infeliz (*δυστυχής*). Ahora bien, ¿existe una verdadera contradicción entre la negación del azar como causa objetiva en el plano de los fenómenos físicos y la asunción de *τύχη* como elemento operativo en la dimensión de la praxis?; ¿encontramos en la propuesta ilustrada del abderita un nuevo nivel de significación de *τύχη*?; ¿no responden en realidad tanto su fisiología como su ética a la identificación de *τύχη* con un elemento accesorio a la razón, un residuo no subsumible al imperio de la previsión científica? Para responder a estas preguntas será necesario atender brevemente a la propuesta ética de Demócrito. Si tenemos en cuenta el sentido de los fragmentos citados con anterioridad, observamos sin dificultad que *τύχη* responde a la perfección a las exigencias racionalistas de la corriente ilustrada. En efecto, en varios pasajes la encontramos ubicada en clara oposición a los conceptos de sabiduría (*σοφία*)⁴⁷⁴, naturaleza (*φύσις*)⁴⁷⁵, moderación (*σωφροσύνη*)⁴⁷⁶ y decisión (*τόλμα*)⁴⁷⁷. Ello nos permite pensar que el sentido específico de *τύχη* en los escritos éticos emerge de su oposición con el plano de la racionalidad, la regularidad, la medida y la previsión como fundamento de la vida excelente. *τύχη*, en efecto, representa el margen de irracionalidad que desequilibra toda moderación, tanto en el sentido aparentemente positivo de la abundancia de bienes como en el sentido negativo de la

afirma que todo acontecimiento tiene necesariamente una causa determinada. Sin embargo, simultáneamente afirma que, en el caso del origen del universo, esas causas son en sí mismas indeterminadas. Frente al indeterminismo psicológico que el abderita asume en el orden natural, la *cosmopoiesis* parece dar cuenta de un indeterminismo verdaderamente objetivo.

⁴⁷³ Es la interpretación de Bailey Cioffari.

⁴⁷⁴ Fr. 197: “Los insensatos se conforman a los designios del azar; los que conocen estas cosas, a los de la sabiduría” [*ἀνοήμονες ῥυσμοῦνται τοῖς τῆς τύχης κέρδεσιν, οἱ δὲ τῶν τοιῶνδε δαήμονες τοῖς τῆς σοφίας*], trad. Bernabé.

⁴⁷⁵ Fr. 176: “La suerte es dadivosa, pero insegura. La naturaleza, en cambio, se basta a sí misma. Por ello, con su fuerza menor, pero segura, se impone ésta sobre las esperanzas de mayores vuelos”: [*τύχη μεγαλόδωρος, ἀλλ’ ἀβέβαιος, φύσις δὲ αὐτάρκης: διόπερ νικάει τῷ ἡσσονι καὶ βεβαίῳ τὸ μείζον τῆς ἐλπίδος; <τράπεζαν πολυτελέα μὲν τύχη παρατιθησιν, αὐτάρκεια δὲ σωφροσύνη>*].

⁴⁷⁶ Fr. 210: “Una mesa pródiga la procura la suerte; la indispensable, la moderación” [*τράπεζαν πολυτελέα μὲν τύχη παρατιθησιν, αὐτάρκεια δὲ σωφροσύνη*], trad. Bernabé.

⁴⁷⁷ Fr. 269, vid. supra, n. 484.

frustración de los deseos. Y es la moderación el fin último al que debe tender la vida humana, como se nos dice en el fragmento 191 DK: “Y es que en los hombres la serenidad de espíritu (εὐθυμία) resulta de la medida en el placer y de la proporción en el género de vida. Las carencias y los excesos suelen comportar alteraciones y generan grandes conmociones en el alma. Las almas conmovidas por grandes altibajos no son equilibradas ni serenas (οὐτε εὐσταθέες εἰσιν οὐτε εὐθυμοί)”⁴⁷⁸. La felicidad de espíritu depende, por tanto, de la ponderación de los placeres, la armonía de la existencia y el distanciamiento de toda abundancia y de toda carencia, de todo exceso, en definitiva. El cumplimiento de semejante proyecto vital sólo será posible en la medida en que el hombre fije su atención en el límite de sus posibilidades y encuentre satisfacción en aquello que posee en grado equilibrado: “Es, por tanto, preciso que uno dirija el ánimo a lo factible y se contente con lo que está a su alcance, sin hacer mucho caso de los que son envidiados y admirados ni ocupar en ellos el pensamiento”⁴⁷⁹.

El hombre sabio tenderá al equilibrio y a la αὐτάρκεια, el insensato se abandonará a los movimientos siempre inestables e imprevisibles de la τύχη, caracterizada por el lujo de sus entregas, a menudo excesivas. Este es el sentido que hemos de otorgar al adjetivo μεγαλώδους. Un sentido negativo, como bien ha indicado Villard⁴⁸⁰, pues Demócrito identifica el buen hacer y el recto pensar con la renuncia a la abundancia en todas sus formas, esto es, con la sabia restricción de uno mismo según el conocimiento de los propios límites y las propias necesidades: “Quien trata de ser feliz no debe ocuparse de muchos asuntos, ni en lo público ni en lo privado, ni elegir actividades que excedan su propia capacidad y su naturaleza, sino tener la suficiente precaución como para, en caso de que la suerte se le ponga de cara (ὥστε καὶ τῆς τύχης ἐπιβαλλούσης) y lo esté llevando, en su opinión, demasiado lejos, renunciar y no

⁴⁷⁸ Fr. 191, “ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμία γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρίας: τὰ δ' ἔλλειποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καὶ μεγάλας κινήσιας ἐμποιεῖν τῇ ψυχῇ. αἱ δ' ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινούμεναι τῶν ψυχῶν οὔτε εὐσταθέες εἰσιν οὔτε εὐθυμοί”, trad. Bernabé.

⁴⁷⁹ *Ibid.*: “ἐπι τοῖς δυνατοῖς οὐκ δεῖ ἔχειν τὴν γνώμην καὶ τοῖς παροῦσιν ἀρκέεσθαι τῶν μὲν ζηλουμένων καὶ θαυμάζομένων ὀλίγην μνήμην ἔχοντα καὶ τῇ διανοίᾳ μὴ προσεδρεύοντα”.

⁴⁸⁰ op. cit., p. 688.

tratar de llegar más allá de sus posibilidades, pues es cosa más segura una empresa mesurada que una gran empresa”⁴⁸¹ .

Los regalos de la fortuna son considerados negativamente por Demócrito en la medida en que la fuente de la que proceden carece de toda regularidad y, por ende, se sustrae inevitablemente al control, la medida y la previsión, cualidades todas ellas necesarias para la culminación del equilibrio de la existencia. Τύχη adquiere los atributos de los εἰδωλα que referíamos con anterioridad: engañosa, atractiva como una figura esculpida pero, en realidad, vacía en su corazón. Valores que topan de lleno con las coordenadas de la sabiduría y la moderación, la astucia y la rectitud, que no son sino los complementos de la naturaleza misma: autosuficiente, ordenada, previsible, ajena a todo resultado excesivo y, por ende, monstruoso, peligroso, indeseable. Las mentes insensatas (ἄνοήμονες) quedan modeladas por la gracia de la fortuna, como se nos decía en el fr. 197, mientras que son la sabiduría y la cordura del hombre juicioso quienes esculpen y orientan la existencia del mismo⁴⁸² .

Partiendo de estos presupuestos, podemos concluir que el sentido práctico de la τύχη democrítea participa del valor ilustrado que ya observamos en la medicina hipocrática y que permea la totalidad del racionalismo griego: τύχη se define por su oposición al dominio de la razón en sentido amplio y por su afinidad con el desequilibrio inestable del exceso y la abundancia⁴⁸³ . Ahora bien, el conflicto a resolver era el de la aparente contradicción entre la realidad objetiva de la fortuna, negada en los escritos físicos, y su presencia operativa en el ámbito de los asuntos humanos, constatable en los diversos fragmentos éticos. La pregunta es, por tanto: ¿qué significa que τύχη irrumpa significativamente en el plano de la existencia humana? Ciertamente, el tono empleado por Demócrito en sus piezas morales favorece la interpretación causal de τύχη descartada en la *Física*. Sin embargo, el conflicto no es menos aparente que las

⁴⁸¹ fr. 3 DK, trad. Bernabé: “τὸν εὐθυμεῖσθαι μέλλοντα χρὴ μὴ πολλὰ πρήσσειν, μήτε ἰδιῶνι μήτε ξυνῆι, μηδὲ ἀσπ’ ἀσπ’ πράσσειν, ὑπὲρ τε δυνάμιν αἰρεῖσθαι τὴν ἑωυτοῦ καὶ φύσιν: ἀλλὰ τοσαύτην ἔχειν φυλακὴν, ὥστε καὶ τῆς τύχης ἐπιβαλλούσης καὶ ἐς τὸ πλέον ὑπηγεομένης τῷ δοκεῖν, κατατιθεσθαι, καὶ μὴ πλέω προσάπτεσθαι τῶν δυνατῶν. ἢ γὰρ εὐογκιῶν ἀσφαλέστερον τῆς μεγαλογκιῶν”.

⁴⁸² Fr. 197.

⁴⁸³ Langerbeck, op. cit., p. 61.

imágenes de las que nos habla el abderita. Del mismo modo que encontramos en la medicina hipocrática la negación y la aceptación simultáneas de la τύχη en el seno de la naturaleza –que no puede ser causa de la enfermedad, pero sí de la curación-, así ocurre con la propuesta del filósofo griego. La clave de esta asunción antinómica está en la correcta interpretación de su peso teórico ¿Cuál es la negación a la que nos referimos? ¿Qué le es sistemáticamente negado a τύχη por la sabiduría ilustrada? Sencillamente, la naturaleza *causal* de la fortuna, pues τύχη es, por definición, aquello que desafía y limita al pensamiento, quedando regido el orden de los acontecimientos por los mecanismos racionales de la causa y el efecto. ¿Qué es entonces lo que se afirma? Se afirma que en el interior del tejido natural, en la superficie de los encuentros regulados y de la rígida organización que los distribuye, se abren, a pesar de todo, espacios de significación práctica para los seres humanos cuyo trasfondo causal no queda completamente desvelado al entendimiento: indeterminismo psicológico y no ontológico. Con ello, sin negar la estructura esencialmente racional de la φύσις, se está asumiendo la imposibilidad de un control racional omnímodo sobre la totalidad de la existencia humana y de la naturaleza externa. Y se está haciendo algo más, a saber: se está renunciando a la posibilidad de encontrar un *sentido último* y trascendente, una *finalidad intrínseca* y una *explicación teleológica* para todo acontecimiento relativo a los intereses del hombre. Se está negando que los sucesos parcialmente inescrutables que nos afectan tengan siempre y necesariamente un significado predeterminado. Y se está afirmando, por último, que pese a no tenerlo, esos sucesos puntuales e imprevisibles inauguran experiencias, situaciones y contextos vitales que contribuyen de modo inexplicable a culminar o a frustrar un determinado proyecto existencial. A causa de este indeterminismo subjetivo, Demócrito propone al hombre sensato no esperar los favores de la fortuna, es decir: no fundamentar nuestras vidas en la inestabilidad de lo imprevisible no sometido a la previsión racional, sino asumir nuestra naturaleza humana y, por ende, limitada, actuando de acuerdo con principios de orden que nos permitan ser felices mediante la consecución de aquello que depende de nosotros mismos. El abderita no entra en contradicción alguna, pues afirma: a) que todo proceso natural está rígidamente determinado por leyes físicas, esto es, que todo acontecimiento tiene necesariamente una causa, tanto si somos conscientes de ella como si no; b) que dada la complejidad del universo natural y de las trayectorias plurales insertas en el mismo, el intelecto humano no puede acceder siempre y cada vez a una explicación precisa. Ocasionalmente, las causas determinadas que necesariamente se

esconden tras los fenómenos permanecen ignoradas, pero permanecen; c) que en el orden de los asuntos humanos también se producen ángulos de incertidumbre que manifiestan la condición limitada del intelecto, pero no el carácter irracional de la naturaleza; d) que tales ángulos refractarios a la explicación racional son comúnmente reunidos en la categoría τύχη, la cual, si bien no puede ser asumida desde la perspectiva de la explicación científica, sirve a la necesidad de insertar en un esquema narrativo los acontecimientos significativos parcialmente incomprensibles que irrumpen en nuestras vidas.

A la vista de estas consideraciones, podemos afirmar que existe en Demócrito una contradicción ejemplar en la concepción de τύχη; que dicha contradicción, lejos de anular la validez de sus contenidos, expresa la imposibilidad de disolver el contexto conflictivo en que se genera la reflexión teórica ilustrada, a saber: el choque entre el paradigma arcaico y la visión racionalista de la experiencia en el siglo V a.C. El contraste democríteo entre las perspectivas científica y moral permanece fiel a naturaleza siempre antinómica del pensamiento ilustrado en un período en el que la experiencia del azar oscila entre la afirmación arcaica del sentido velado de la totalidad del ser y la negación ilustrada de toda interpretación religiosa de los acontecimientos de superficie. Τύχη no es más que el nombre vacío de contenido que marca los límites de una razón más allá de la cual no se esconde ya designio trascendental alguno. Una imagen engañosa, ciertamente, pero absolutamente indispensable a la hora de interpretar los avatares de nuestra existencia. Un ídolo forzoso, por cuanto hemos negado la posibilidad de un sentido oculto que justifique la mutabilidad que caracteriza nuestras vidas. Un vocablo inextinguible, en fin, por la sencilla razón de que, aun diciéndonos ilustrados, no sabemos ni queremos ni podemos dejar de preguntarnos ¿por qué? ¿por qué a mí? ¿por qué ahora?...

Eurípides constituye un magnífico ejemplo del período antagónico que estamos valorando. De hecho, el tratamiento dado a τύχη en sus obras atestigua las tensiones intelectuales señaladas con anterioridad⁴⁸⁴. Efectivamente, tanto desde el punto de vista

⁴⁸⁴ Hasta donde nosotros sabemos, el estudio más completo sobre el papel de τύχη en la obra de Eurípides corresponde a Vasiliki Giannopolou, *Týche: fortune and chance in Euripides and fifth century historiography*, op. cit. Asimismo, G. Busch, *Untersuchungen zum Wesen der TUXH in den Tragödien des Euripides*, Diss., op. cit., centrado en el ámbito lingüístico y desprovisto de enfoques filosóficos.

conceptual como en relación al empleo diversificado de *τύχη* en sus tragedias, la obra de Eurípides se nos presenta como la plataforma perfecta en la que las relaciones del hombre con lo divino se transforman en las relaciones del intelecto con los ángulos irracionales de la realidad misma. A su vez, el perfil cada vez más autónomo de *τύχη* con respecto a los dioses –si bien hay usos en sentido arcaico de *τύχη θεοῦ*⁴⁸⁵– y la confrontación del hombre euripídeo con la adversidad y la inestabilidad de la existencia en el marco de la crisis religiosa condensan el estado resultante del desarrollo del término a lo largo de la segunda mitad del siglo V a.C. Poeta ilustrado, conocedor en profundidad de las corrientes intelectuales del momento, discípulo y amigo del propio Anaxágoras, Eurípides formula una crisis definitiva el binomio que venimos analizando desde el comienzo de nuestro trabajo: las relaciones entre el hombre y lo divino. Y la formula, además, como transformación del relato *hombre-dios* en el par ilustrado *intelecto-τύχη* (*γνώμη-τύχη*; *πρόνοια-τύχη*; *τέχνη-τύχη νοῦς-τύχη*). Con ello, el poeta contribuye a la evolución del conflicto fundamental entre el individuo racional y todo aquello que no depende de sí mismo en un momento histórico en el que, precisamente, la trascendencia se ha colapsado frente al elogio de la razón. Así queda plasmado en el hermoso dilema de *Hypsípila*:

ω□ θνητὰ παραφρονήματ' ἀνθρώπων, μάτην οἳ φασιν εἰ□ναι τὴν τύχην
 ἄλλ' οὐ θεούς. εἰ γὰρ τύχη μὲν εἰ□στιν, οὐδὲν δεῖ θεοῦ, εἰ δ' οἱ□ θεοῖ□
 σθένουσιν, οὐδὲν ἡ τύχη.⁴⁸⁶

Disyunción excluyente: o la *τύχη* o los dioses- El dilema de *Hypsípila* recoge el tono de la modificación del sentido de *τύχη*, de sus relaciones con los acontecimientos de la vida humana y con la reducción de los mismos a esquemas explicativos. *Τύχη* abandona su situación de sometimiento al horizonte de la trascendencia para ir autoafirmándose de manera contundente frente a las potencias divinas. Eurípides emplea el término en múltiples ocasiones para expresar un escepticismo religioso

⁴⁸⁵ Como en *Ifigenia entre los Tauros*, 867.

⁴⁸⁶“;Oh de la insensatez mortal de los hombres, quienes en vano afirman que existe el azar pero no los dioses!. Pues si existe el azar, no hay necesidad alguna de la divinidad, pero si son los dioses los que tienen poder, ninguna necesidad hay del azar”, trad. nuestra. Cf. *El Cíclope*, 605-608. Citaremos a Eurípides por la edición de J. Diggle, *Euripidis fabulae*, III vols., Clarendon Press, Oxford, 1984. Las traducciones, como en el caso de Esquilo y Sófocles, proceden de la edición de Cátedra citada con anterioridad.

ausente en las obras tanto de Esquilo como de Sófocles. Mientras que en estos últimos la visión de la incertidumbre tiende a resolverse en el plano de la divinidad y la trascendencia (ejemplificada en Esquilo por la ética cósmica y en Sófocles por el ritmo alterno de todas las cosas), la posición de Eurípides tiende a disolver lo divino en el ámbito de la naturaleza (ἀνάγκη) y el azar (τύχη) –o al menos a combinarlo con la naturaleza, la decisión y el azar-. En efecto, mientras que la mentalidad arcaica emplea el término como punto de intersección y contacto entre las esferas de lo humano y lo divino (Píndaro), el racionalismo ilustrado que atraviesa el pensamiento de Eurípides intensifica el poder autónomo de τύχη como ámbito de indeterminación en la existencia de los hombres, cuyo poder, como se insinúa en la *Hypsípila*, es comparable al de los mismísimos dioses. Esta es la una de las grandes innovaciones del teatro euripídeo: la confrontación de τύχη con la divinidad y la posición del ser humano resultante de este conflicto. Muestra de ello son no sólo las preguntas de *Hypsípila*, sino también las palabras de un Odiseo que, dispuesto a cegar al Cíclope durmiente, dirige a Hefesto y a Sueño estas palabras:

“¡Hefesto, señor del Etna! ¡Quema el reluciente ojo de tu perverso vecino y líbrate de él de una vez! ¡Y tú, retoño de la negra Noche, Sueño, ven con todo tu impulso a esta fiera odiada por los dioses! Y, tras los hermosísimos denuedos de Troya, no aniquiléis a Odiseo y sus marineros por obra de un varón a quien nada importan dioses ni hombres. O, de lo contrario, menester es tener al azar por divinidad, y a las divinidades por menos poderosas que al azar (ἡ τὴν τύχην μὲν δαίμον’ ἡγεῖσθαι χρεών, τὰ δαίμόνων δὲ τῆς τύχης ἐλάσσονα)”⁴⁸⁷.

Odiseo identifica sutilmente la existencia de las divinidades con una cierta idea de la justicia: ¿cómo es posible que seres supremos de poder extraordinario permitan que un solo hombre padezca tanto sufrimiento?⁴⁸⁸ ¿Cómo conciliar la mutabilidad de la vida

⁴⁸⁷ *Cíclope*, 599-606: “ Ὅφαιστ’, ἀναξ Αἰτναῖε, γειτόνος κακοῦ/ λαμπρὸν πυρῶσας ὅμμ’ ἀπαλλάχθῃ’ ἀπαξ,/ σύ τ’, ὦ μελαινῆς Νυκτὸς ἐκπαιδεύμ’, ὕπνε,/ ἀκρατος ἐλθέ θηριῶ τῶι θεοστυγεῖ/ και μὴ ’πι καλλιστοισι Τρωϊκοῖς πόνοις/ αὐτόν τε ναύτας τ’ ἀπολέσῃτ’ Ὀδυσσεά/ ὑπ’ ἀνδρὸς ὡι θεῶν οὐδὲν ἡ βροτῶν μέλει./ ἡ τὴν τύχην μὲν δαίμον’ ἡγεῖσθαι χρεῶν/ τὰ δαίμόνων δὲ τῆς τύχης ἐλάσσονα”.

⁴⁸⁸ Tal es el contenido de la plegaria que Yocasta dirige al padre de los dioses al comienzo de *Las Fenicias* 85-7: “¡Ea! ¡Oh, tú, Zeus, que habitas en los resplandecientes pliegues del cielo! ¡Sálvanos! ¡Permíteles a mis hijos ponerse de acuerdo! ¡No has de consentir, si eres sensato, que un mismo mortal

humana, el vaivén constante que convierte al desdichado en dichoso y al feliz en desgraciado, con la existencia de la divinidad?. En otro lugar, Taltibio se presenta ante Hécuba para comunicarle la muerte de su hija Políxena. El heraldo del ejército griego tiene ante sus ojos a la viuda de Príamo y madre del gran Héctor, la antigua reina de Troya, confundida ahora con una esclava y despojada de toda gloria pretérita:

“!Oh Zeus! ¿Qué debo decir? ¿Qué contemplas a los hombres, o que en vano tienen esa falsa idea, creyendo que existe la estirpe de las deidades, mas, en verdad, el azar gobierna todo asunto mortal? (τύχην δὲ πάντα τὰν βροτοῖς ἐπισκοπεῖν;)”⁴⁸⁹.

La perplejidad ante los avatares siempre cambiantes de la existencia humana inclina a los personajes euripideos a un cierto escepticismo, como en el caso del mensajero que entabla conversación con Menelao y Helena: “Oh hija!, Qué intrincados son los caminos de la divinidad, y qué difícil averiguar su curso! Así como quien no quiere la cosa, a todo le anda dando la vuelta, llevándolo sin parar de aquí para allá. Un individuo sufre; otro, que no sufría, parece a su vez de mala suerte, sin la posibilidad de aferrarse eternamente a un azar firme y duradero”⁴⁹⁰. Escepticismo que, en ocasiones, abre las

permanezca en estado permanente de desdicha!” [Ζεῦ, σῶσον ἡμᾶς, δὸς δὲ σύμβασιν τέκνοις. / χρῆν δ', εἰ σοφὸς πέφυκας, οὐκ ἔαν βροτῶν / τὸν αὐτὸν αἶει δυστυχῇ καθεστάναι.]. Ese mortal no es otro que Edipo, quien, como recuerda Antígona, no ha conocido un solo momento de felicidad: “Lo cierto es que no has cargado con desgracias unas veces sí y otras no, sino que en todo has sido desdichado, padre”, *Las Fenicias* 1641-42 [“οὐ γὰρ τὸ μὲν σοι βαρὺ κακῶν, τὸ δ' οὐ βαρὺ, / ἀλλ' εἰς ἀπαντα δυστυχῆς ἔφυς, πάτερ”]. Sobre la inocencia de Edipo y la incomprensión de sus continuas desgracias, vid. Sófocles, *Edipo en Colono*

⁴⁸⁹ *Hécuba*, 488-491:” ὦ Ζεῦ, τί λέξω; πότερά σ' ἀνθρωποὺς ὁρᾶν / ἡ δόξαν ἄλλως τήνδε κεκτηῖσθαι μάτην / [ψευδῇ, δοκοῦντας δαιμόνων εἶναι γένος.]/ τύχην δὲ πάντα τὰν βροτοῖς ἐπισκοπεῖν;” Que τύχη es lo propio de los mortales lo afirma Eurípides en reiteradas ocasiones: *Alceste*, 780ss: “¿Sabes qué naturaleza tienen las cosas mortales? Pienso que no. Pues, ¿cómo ibas a saberlo? Mas escúchame: todos los mortales deben morir y no hay ningún mortal que sepa si va a vivir al día siguiente. Incierto es adónde se dirige el azar, y no es enseñable ni se alcanza con la ciencia. Tras escuchar y aprender eso de parte mía, alégrate, bebe y ten por tuya la vida de cada día, y lo demás, por dependiente del azar” [“τὰ θνητὰ πράγματα· οἱ δ' ἔχει φύσιν; / οἱ μὲν οὐ: πόθεν γὰρ; ἀλλ' ἀκούε μου. / βροτοῖς ἀπανσι κατθανεῖν ὀφείλεται, / κοῦκ ἔστι θνητῶν οἷσιν ἐξεπιστάται / τὴν αὐρίον μέλλουσιν εἰ βιωσεται: / τὸ τῆς τύχης γὰρ ἀφανὲς οἱ προβήσεται, / κάσ' οὐ διδακτὸν οὐδ' ἀλίσκεται τέχνη. / ταῦτ' οὐκ ἀκούσας καὶ μαθὼν ἐμοῦ πάρα / εὐφραϊνε σαυτὸν, πῖνε, τὸν καθ' ἡμέραν βίον λογιζοῦ σόν, τὰ δ' ἄλλα τῆς τύχης”].; cf. *Íón*, 969.

⁴⁹⁰ *Helena*, 711-15 :” {Θε.} ὦ θύγατερ, ὁ θεὸς ὡς ἔφυ τι ποικιλον / καὶ δυστέκμαρτον, εὐ δὲ πῶς πάντα στρέφει / [ἐκεῖσε κάκεισ' ἀναφέρων: ὁ μὲν πονεῖ, / ὁ δ' οὐ πονήσας αὐθις ὀλλυται κακῶς, / βέβαιον οὐδὲν τῆς αἰ τύχης ἔχων”, es el mensajero quien habla, dirigiéndose a Helena.

puertas a los más acerados reproches. Así lo comprobamos en *Las Troyanas*, donde Hécuba se lamenta por la escasa ayuda que ofrecen los seres olímpicos: “¡Oh dioses! A malos aliados invoco, mas con todo apelar a los dioses tiene algo de apariencia, cuando a uno de nosotros lo alcanza un destino infortunado”⁴⁹¹.

La actitud crítica o escéptica reflejada en la obra eurípidea ha llevado a algunos estudiosos del siglo XX a identificar al poeta con un pensador racionalista completamente irreligioso, el filósofo en escena que abandona la tradición arcaica y elimina de sus obras toda influencia de la divinidad⁴⁹². Asimismo, la tendencia creciente que acabamos de apuntar hacia la independencia de τύχη respecto de la divinidad, con el consecuente debilitamiento de esta última que ello implica, parece favorecer la hipótesis del abandono eurípideo de toda instancia trascendental. Nada más alejado de la verdad, sin embargo. Y, ante todo, nada más desviado del talante íntimo de las piezas del poeta. De hecho, la clave de interpretación del papel de τύχη en Eurípides pasa por la aceptación de dos premisas fundamentales. En primer lugar, Eurípides no niega la existencia de los dioses. Y, en segundo lugar, esos dioses son reunidos en la categoría de lo divino como ámbito de la trascendencia tal y como venimos manejando este concepto a lo largo de nuestra investigación. La verdadera innovación de Eurípides consiste, a nuestro juicio, en la paulatina desvinculación de toda ocurrencia inescrutable en el seno de lo humano de un marco objetivo de síntesis y donación de sentido. La trascendencia ya no se identifica, por tanto, con las diversas modalidades del orden omnímodo que observamos en la mentalidad precedente. La trascendencia es, ahora, en la línea abierta por la sofística, la filosofía natural y la medicina, *el residuo de lo potente-lo inescrutable-lo divino, que no admite justificación racional*. Pero no ya porque represente un aspecto fugaz de la totalidad, una expresión de la norma divina o una misteriosa estructura unitaria, sino debido a que aparece como un *nombre apropiado* a los límites del intelecto humano en un ámbito natural regido por leyes físicas y abierto a la posibilidad de nódulos refractarios a la explicación racional. Tal y

⁴⁹¹ *Las Troyanas*, 469-71: “ὦ θεοί: κακοὺς μὲν ἀνακαλῶ τοὺς συμμάχους, / οὐκ ὡς δ' ἔχει τι σχῆμα κικλήσκουσιν θεοὺς, / οὐκ ἔστιν τις ἡμῶν δυστυχῆ λάβη τύχην”. Cf. *Heracles*, 62: “nada de lo divino nos resulta claro a los mortales” (ὡς οὐδὲν ἀνθρώποισι τῶν θεῶν σαφές.); *Ifigenia entre los Tauros*, 478ss.

⁴⁹² Nestle, W., *Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung*, Kohlhammer, Stuttgart, 1901; Verral, A. W., *Euripides the Rationalist. A study in the history of art and religion*, New York, Russell & Russell, 1967.

como han subrayado Festugière, de Romilly y Giannopolou, entre otros, a pesar de sus concesiones a la divinidad, Eurípides es el pensador ilustrado *por excelencia*, precisamente porque se hace cargo como ningún otro de la crisis de la trascendencia y porque sus obras son, en este sentido, no ya una muestra del abandono racionalista de la divinidad en favor de la instancia racional, sino un canal de *expresión de las contradicciones insertas en la idea misma de lo divino*⁴⁹³. En un universo poblado de antinomias, en un horizonte vital e intelectual que ya no persigue la síntesis conceptual sino que intensifica el enfrentamiento, el agón, la pluralidad de perspectivas opuestas no reducibles al sentido único de la Verdad arcaica, Eurípides investiga, polemiza y se hace eco de los conflictos teóricos del momento.

Siendo este el contexto general del que partimos en nuestra aproximación al sentido de τύχη en los empleos eurípideos, resulta enormemente confuso hablar, como hacen algunos especialistas, de “tyche plays”⁴⁹⁴, contribuyendo a la idea de que en Eurípides hay una posición uniforme y radical en relación con el problema que nos ocupa: dado su enfrentamiento a los dioses, τύχη representaría poder personal omnímodo que controla a su antojo la vida de los hombres. Tan errónea resulta esta afirmación como la idea de que τύχη sigue estando al servicio de unos dioses que lo controlan *todo*, ejecutando su

⁴⁹³ Como hemos visto en el pasaje de Helena citado más arriba, el divino eurípideo se define como: ὁ θεὸς ὡς ἔφυ τι ποικιλον καὶ δυστέκμαρτον (vv. 711-12), i.e., desigual y oscuro, variado e insondable. El sentido que hemos de atribuir al primero de estos calificativos es, sin duda, como hace Hécuba, el de los cambios incomprensibles que caracterizan la esfera de la trascendencia. La constatación de dicha inestabilidad es marca de identidad en la obra eurípidea (sobre estas cuestiones, vid. de Romilly, J., *L'Evolution du pathétique d'Eschyle à Euripide*, Paris, 1980, 1ªed. 1961). No en balde muchas de sus obras concluyen con versos formularios que insisten en la inescrutabilidad de lo divino y en la inestabilidad consecuente de los asuntos humanos: πολλὰ καὶ μορφαὶ τῶν δαίμονων...El segundo calificativo indica más bien la situación de superioridad de lo divino frente a lo humano, pues el hombre no alcanza a conocer los designios de los dioses, que son inesperados, súbitos, sorprendentes.

⁴⁹⁴ T. Allen & G. Italie, *Concordance to Euripides*, Bouma's Boekhuis, Groningen, 1970. De acuerdo con Allen e Italie, *Helena, Ión o Ifigenia entre los Tauros* figurarían entre estos dramas. Giannopolou ha criticado fuertemente esta denominación en la medida en que contribuye al equívoco de atribuir Eurípides la creencia de que las vidas mutables de los seres humanos están gobernadas por una fuerza personal llamada Fortuna o Τύχη, un dios, en definitiva, cuya potencia somete incluso a los propios olímpicos. En realidad, la τύχη de Eurípides estaría haciendo referencia a las circunstancias favorables y desfavorables que van configurando nuestras vidas. Esas que, inexplicablemente, trastornan nuestra existencia una y otra vez sin ofrecer la posibilidad de una justificación coherente: “τύχη or τύχαι in the sense of good or bad fortune or unexpected circumstances is part of the human condition and of suffering, the most broad and general theme of any greek tragedy”, Giannopoulos, *op. cit.*, p. 128; cf. A. P. Burnett, *Catastrophe Survived: Euripides Plays of Mixed Reversal*, Oxford University Press, New York, 1971, quien insiste en la complejidad bidireccional de las tragedias de Eurípides a la hora de combinar los resultados favorables y desfavorables de los eventos relativos a los mortales. τύχαι en el sentido fáctico y situacional de “circunstancias” es, por lo demás, una expresión predilecta de Eurípides: *Medea*, 331; *Los heraclidas*, 866; *Hipólito*, 854, 1106-07; *Andrómaca*, 979; *Heracles*, 1312; *Las Troyanas*, 349; *Ión*, 1502.

voluntad. Ciertamente, la tendencia a formular este tipo de hipótesis es comprensible si tenemos en cuenta las diversas obras de Eurípides en las que, en efecto, encontramos una convivencia entre lo divino como potencia operativa en el ámbito de lo humano y la indeterminación desdivinizada de lo real que somete las inestables vidas de los mortales. En efecto, constatamos empleos arcaicos de τύχη en los que se subraya la pertenencia del sustantivo a la esfera de la divinidad, i.e., la gracia o el funesto destino como resultado de la intervención directa de la trascendencia en los avatares de la vida humana. Buen ejemplo de ello es la plegaria dirigida por el náufrago Menelao a Zeus en *Helena* 1440ss:

“!Oh, Zeus! ¡Dios y padre sensato te llaman! Dirige tu mirada hacia nosotros y líbranos del mal! Asístenos presto a nosotros, que nuestras desgracias arrastramos por caminos rocosos. Si nos tocas con la punta de tu mano, alcanzaremos el punto de fortuna (τῆς τύχης) al que queremos llegar ¡Bastantes fatigas hemos sufrido en el pasado! Os he llamado con muchos nombres, dioses, propicios unos, ofensivos otros, sí. No he de tener siempre mala suerte; antes bien, algún día he de dirigir mis pasos por una senda dichosa. Si me concedéis esta gracia, de aquí en adelante haréis de mí un hombre feliz (εὐτυχῆ)”⁴⁹⁵.

Asimismo, Odiseo atribuye la buena suerte de Héctor a la protección de algún dios, pues, habiéndose llegado él y Diomedes en mitad de la noche a la tienda del príncipe troyano para darle muerte, encuentran los lechos vacíos. Ante el fracaso de la empresa, Diomedes pregunta al rey de Ítaca qué deberán hacer ahora, a lo que Odiseo responde: “Enfilemos cuanto antes nuestro camino hacia el fondeadero de las naves. Que lo está

⁴⁹⁵ *Helena*, 1441-1450: “ὦ Ζεῦ, πατήρ τε καὶ σοφὸς κλήϊζι θεός,/ βλέψον πρὸς ἡμᾶς καὶ μετάστησον κακῶν./ εἰλκουσι δ’ ἡμῖν πρὸς λέπας τὰς συμφορὰς/ σπουδῇ σύναψαι: καὶ ἄκραι θιγῆις χερσὶ./ ἡξομεν ἵν’ ἐλθεῖν βουλόμεσθα τῆς τύχης./ ἀλλ’ αὖτις δὲ μόχθων οὗς ἐμοχθοῦμεν πάρος./ κέκλησθέ τοι, θεοὶ, πόλλ’ ἀχρηστ’ ἐμοῦ κλύειν / καὶ λυπρ’ ὀφειλῶ δ’ οὐκ ἀεὶ πράσσειν κακῶς./ ὀρθῶι δὲ βῆναι ποδι: μὴ δέ μοι χάριν/ δόντες τὸ λοιπὸν εὐτυχῇ με θήσετε”. Existen otros pasajes en las piezas euripideas donde la concepción arcaica de la divinidad y el azar confluyen en el empleo del genitivo subjetivo, tan caro a Píndaro, Sófocles y Esquilo: Egeo y Calcíope están sin descendencia por designio de alguna deidad: “ἀπαιδὲς ἐσμεν δαίμονός τινος τύχῃ”, *Medea*, 67; (cf. *Ión*, 1368); Polinices atribuye al azar divino su destino, *Las Fenicias*, 413 (el azar divino me llamó a ese destino/ “ὁ δαίμων μ’ ἐκάλεσεν πρὸς τὴν τύχην”); Heracles se siente a causa por el infortunio enviado por Hera *Heracles*, 1393 (“estamos perdidos todos, tristes de nosotros, abatidos por la mala suerte que de Hera nos viene”/ “πάντες ἐξολωλάμεν / Ἡρας μὲν πληγέντες ἄθλιοι τύχῃ”).; *Ifigenia entre los Tauros*, 867, donde la hija de Agamenón achaca el encadenamiento de sus desgracias “a los designios de alguna divinidad” (“δαίμονος τύχαι τινός”).

protegiendo de entre los dioses uno –quien sea- que le hace tener buena suerte; y no hay que forzar la fortuna (ἡμῖν δ' οὐ βιαστέον τύχην)”⁴⁹⁶.

Esta contradicción entre escepticismo y arcaísmo no es más, insistimos, que el reflejo de un debate intelectual del segundo período del V a.C en el que, sin duda, el auditorio eurípideo aún percibiría en las ideas de la τύχη y de los dioses dimensiones hasta cierto punto complementarias. De modo que el vocabulario eurípideo de la incertidumbre está conectado aún, por un lado, con la esfera de la trascendencia (función, producción y envío)⁴⁹⁷ y, por el otro, sin embargo, con las limitaciones del conocimiento humano, con la incertidumbre del porvenir y con la inestabilidad que atraviesa la felicidad de los hombres, poblándolas de infortunio⁴⁹⁸. Eurípides se muestra especialmente atento al sufrimiento inexplicable de los seres humanos en el marco de una actitud crítica y escéptica con la justificación trascendente de la existencia: “Damos vueltas de aquí para allá entre fortuna e infortunio una y otra vez, mientras los vientos van cambiando sin

⁴⁹⁶ *Reso*, 582-84: “στεινωμεν ως τάχιστα ναυστάθμων πέλας. / σωιζει γαρ αὐτὸν οσσις εὐτυχῇ θεῶν / τιθησιν: ἡμῖν δ' οὐ βιαστέον τύχην”. Otras ocurrencias de tyche en el sentido de función de la divinidad: *Iphig. Aulide*, 351, 390; *Fenicias*, 413, *Electra*, 890; *Heraclidas*, 935; *Cíclope*, 695; 929.

⁴⁹⁷ Otro bello ejemplo del sentido arcaico de la fortuna es el discurso de Hécuba en *Las Troyanas*, donde la viuda de Príamo compara la existencia humana con una navegación de resultados imprevisibles e identifica sus pesares con la voluntad divina: “Jamás he subido al casco de una nave, mas por haberlo oído y visto en dibujos, tengo conocimiento de ello. Si a ojos de los marineros el temporal es fácil de soportar, ponen buena voluntad, para protegerse de las dificultades: uno acude junto al timón, otro sobre el velamen, otro expulsa el agua de la sentina. Pero si, al agitarse con gran oleaje, el mar les sobrepasa, se encomiendan a la suerte y se abandonan al curso de las olas. Yo, pues, ante todos estos numerosos pesares que tengo que soportar, así las cosas, me quedo muda y con la boca callada. Me vence el infeliz oleaje que me viene de los dioses”, *Troyanas*, 687-696; la metáfora de la navegación también en *Troyanas*, 99ss. El devenir inconstante de la existencia es frecuentemente identificado con los vientos “de la divinidad”, *Heracles*, 216 (οταν θεῶ σοι πνεῦμα μεταβαλὼν τύχηι); 1393 (mala suerte enviada por Hera); *Ión*, 1502ss; *Alceste*: τύχη es el regalo de un dios, 1071; *Andrómaca*: de un dios depende el destino, 1200-05; *Ifig. entre los Tauros*, 478 ss (la fortuna nos conduce en la ignorancia, tal vez el sentido es arcaico); *Medea*, 967 (su suerte la favorece un dios).

⁴⁹⁸ *Cíclope*, 685; *Medea*, 602, 1223 ss; *Heraclidas*, 233-36; 862-64; *Hécuba*, 865; *Fedra*, 315, 468-473; *Las suplicantes*, 549 ss (los hombres vs los dioses, la vida como lucha y la vida como regalo); *Electra*, 1100-01 (la suerte de los hombres como jugadas que a veces van bien a veces mal); *Heracles*, 480 (μεταβαλοῦσα ἡ τύχη, la suerte que todo lo trastoca); 509 (anfitrión dice que la suerte se lo ha arrebatado todo en un solo día); *Las Troyanas*, 100 ss (volubilidad del destino, como el mar), 636 (perplejidad ante el cambio de suerte); *Ifig. Taurica*, 478 ss (la fortuna nos conduce en la ignorancia, tal vez el sentido es arcaico); 717 (todo es inestable); *Ión* 383 (pluralidad de las suertes humanas); 508 (la buena fortuna nunca alcanza a los mortales), 625ss (mejor tener suerte que ser un rey, cf. Demócrito, fr. 118 DK), 669 (la vida es un devenir de la fortuna), 1502-1516 (damos vueltas de un lado a otro); *Helena*, 710ss; *Fenicias* 403 (nada son los amigos si falta la fortuna); *Orestes*, 716.

cesar. ¡Esténse quietos!”⁴⁹⁹, afirma Creúsa. Esta tendencia conduce al poeta a intensificar, sin eliminar por completo lo divino de la escena, el aspecto secularizado de las nociones de azar, suerte y destino, abriéndolas a una paulatina identificación con la mera arbitrariedad de las circunstancias⁵⁰⁰ y con la necesaria complementariedad entre la inteligencia y los márgenes inescrutables que la delimitan, frustrándola o favoreciéndola de modo imprevisible: “In an era when old religious values, or at least religious credence, were under shrewdly scrutiny by the thinkers of the enlightenment, it is not surprising that the feeling should arise that the shape of experience was determined by a combination of human contrivance and uncontrollable chance”⁵⁰¹. El poeta pone de relieve el entrelazamiento de la acción racional y la fortuna a la hora de valorar el éxito de la vida humana en diversos lugares de su obra. Ejemplo de ello son los consejos que Orestes escucha de boca del anciano que otrora sirviera de ayo a Agamenón:

“Tú, como en todo has desaparecido de raíz para tus amigos y no has dejado atrás esperanza alguna, escúchame y sábetе bien que todo depende de esas manos tuyas y de tu suerte, para recuperar el hogar paterno y tu ciudad”⁵⁰².

Ahora bien, razón y fortuna no parecen ser suficientes, pues, poco después en la misma obra, Orestes se presenta ante Electra tras de haber matado a Egisto y atribuye su situación dichosa, en primer lugar, a la ayuda de los dioses. Sólo en segundo lugar habla el hijo de Agamenón de una iniciativa personal autónoma que, en cualquier caso, es descrita como cumplimiento del designio de la trascendencia. Orestes, en efecto, se declara ejecutor de los dioses:

⁴⁹⁹ *Ión*, 1504-08: “ἐλίσσόμεσθ’ ἐκεῖθεν / ἐνθάδε δυστυχίαισιν εὐτυχίαις τε πάλιν, μεθίσταται δὲ πνεύματα. / μενέτω”.

⁵⁰⁰ Τύχη y τύχαι son identificadas en ocasiones con “los sucesos”, las circunstancias en sentido neutro o, incluso, con circunstancias adversas: *Alcestis*, 137 (suceso); *Medea* (desventura), 269, 332 (circunstancias), 1116 (suceso); *Heraclidas* 122, 863 (acontecimiento), 547; *Andrómaca*, 323 (suceso), 421-633 y 1201 (desgracias); *Hipólito* 315, 469, 797, 801 (adversidad); *If. Tauros* (azar, causa, acontecimiento), 958 (desgracias); *Ión*, 539, 732 (sucesos, hecho); *Helena*, 1195; *Orestes* 716 (circunstancias); *If. Aulide*, 56 (situación).

⁵⁰¹ C.W. Whitman, *Euripides and the Full Circle of Myth*, Cambridge, Mass., 1974, p. 109.

⁵⁰² *Electra*, 608-611: “σὺ δ’ ἐκ βάθρων γὰρ πᾶς ἀνήρησαι φιλοῖς / οὐδ’ ἐλλέλοιπας ἐλπιδ’ ἴσθι μου κλύων: / ἐν χειρὶ τῇ σῇ πάντ’ ἔχεις καὶ τῇ τύχῃ, / πατρῷον οἶκον καὶ πόλιν λαβεῖν σέθεν”.

“A los dioses, lo primeros de todo, Electra, considera *responsables de esta buena suerte*, luego alábame a mí, sí a mí, como *ejecutor de los dioses y de la fortuna*, pues estoy de regreso de matar a Egisto, no de palabra sino de hecho”⁵⁰³.

Encontramos pasajes similares en *Ifigenia entre los Tauros*. Pílates, amigo de Orestes y primo de éste y de Ifigenia, aconseja serenar la alegría por el reconocimiento mutuo de los hermanos y preparar la huida del país de los Tauros:

“Cuando un ser querido llega a la presencia de otro ser querido, Orestes, natural es que se estrechen entre sus brazos, mas ahora es preciso poner fin a las lamentaciones y llegar al modo con que podamos obtener el glorioso nombre de la salvación y salir de esta tierra bárbara. Esto es, en efecto, lo propio de hombres sensatos: no apartarse de la buena suerte, aprovechar la oportunidad, disfrutar otros placeres”⁵⁰⁴. En un tono que recuerda algunas de las máximas de los 7 sabios, Pílates aconseja no malgastar la buena suerte brindada por la situación del reencuentro y la posibilidad de la huida. Orestes contesta a su amigo añadiendo que la suerte, si bien existe, ha de ser acompañada por otros factores decisivos, como la acción responsable y el favor de la divinidad⁵⁰⁵: “Bien has hablado. Creo que es cuestión de suerte junto con nuestra ayuda. Cuando alguien está bien dispuesto, es razonable que la divinidad se esfuerce más”⁵⁰⁶.

Los pasajes que acabamos de presentar contienen elementos de enorme relevancia para la valoración del concepto de *τύχη* en la obra de Eurípides. En ellos encontramos algunas de las constantes que distinguen, como vimos, al pensamiento ilustrado. En concreto, nos estamos refiriendo a la posibilidad de una intervención racional (técnica o

⁵⁰³ *Electra*, 890-94 : “θεοὺς μὲν ἡγοῦ πρώτον, Ἠλέκτρα, τύχης/ ἀρχηγέτας τῆσδ', εἴτα κάμ' ἐπαινεσον/ τὸν τῶν θεῶν τε τῆς τύχης θ' ὑπηρετήν./ ἦκω γὰρ οὐ λόγοισιν ἀλλ' ἔργοις κτανῶν Αἰγισθον”, cursivas nuestras.

⁵⁰⁴ *If. entre los Tauros*, 902-908: “τὸ μὲν φιλοὺς ἐλθόντας εἰς ὄψιν φιλοῶν, / Ὀρέστα, χειρῶν περιβολὰς εἰκὸς λαβεῖν: / λήξαντα δ' οἰκτων κάπ' ἐκεῖν' ἐλθεῖν χρεῶν, / οὐπὼς τὸ κλεινὸν ὄμμα τῆς σωτηριᾶς/ λαβόντες ἐκ γῆς βησόμεσθα βαρβάρου. / σοφῶν γὰρ ἀνδρῶν ταῦτα, μὴ κβάντας τύχης, / καιρὸν λαβόντας, ἡδονὰς ἀλλας λαβεῖν”.

⁵⁰⁵ Inevitable pensar en el pasaje de Platón en *Leyes* 709.b.7- c.3, vid. supra, p. 181.

⁵⁰⁶ *If. entre los Tauros*, 909-912: “καλῶς ἐλεξας: τῇ τύχῃ δ' οἴμαι μέλειν / τοῦδε ξὺν ἡμῖν: ἦν δέ τις πρόθυμος ἦι./ σθένειν τὸ θεῖον μάλλον εἰκότως ἔχει”.

práctica) en el orden de los acontecimientos que desencadena, de manera autónoma, resultados de corte significativo para la existencia humana. Eurípides concede al pensamiento arcaico una cierta presencia en sus representaciones, ciertamente, con el fin de no desagradar al público ateniense. Sin embargo, el campo de acción de la divinidad se ve ahora acompañado, o más bien, sometido, limitado por otras fuentes de sentido como el azar y la fortuna, -fuerzas menores pero autónomas- y la iniciativa humana -que acentúa la responsabilidad y la libertad de acción-. A raíz de esta limitación de la trascendencia, se produce en Eurípides una interesante proximidad entre la esfera de lo divino, la esfera de lo humano y el ámbito marginal del azar, que se combinan como condición de posibilidad de todo resultado significativo. El hombre queda expuesto a las fuerzas que lo someten, ya sean éstas remitidas a elementos divinos o identificadas con la indeterminación de la fortuna. Así, en diversos lugares se nos advierte del error que supone tratar de enfrentarse al poder de la divinidad⁵⁰⁷, de la necesidad de aceptar el propio destino⁵⁰⁸ y de soportar todo aquello que nos ha tocado en suerte⁵⁰⁹. La división del ámbito de significación de los asuntos humanos en tres dominios -dios, deliberación racional y azar- ampara la equivalencia entre el poder de los dioses, el poder de la iniciativa humana y el poder de la fortuna. Ello puede constatarse en las palabras de Ifigenia cuando se pregunta de dónde, en qué fuente divina, humana o intermedia podrá encontrar socorro: “¿Qué dios, pues, o qué mortal, o qué ayuda inesperada podría abrirnos un camino que hasta ahora no existe y mostrarnos a nosotros, los dos únicos hijos de Atreo, la liberación de nuestras desgracias”?⁵¹⁰.

De este modo, el poeta prolonga algunas de las convicciones defendidas por la medicina hipocrática y el naturalismo científico de Demócrito y Anaxágoras: las suertes de los seres humanos se diversifican sobre el fondo de la crisis de la trascendencia, que ya no puede ser convocada como instancia explicativa *única y predominante* de los acontecimientos aparentemente inescrutables. La racionalización del ser conduce a Eurípides al escepticismo religioso y al reconocimiento de los límites de la inteligencia

⁵⁰⁷ *If. entre los Tauros*, 1478; *If. en Aulide*, 1408; *Las Bacantes*, 635; fr. 716 Nauck, *Tragicorum...* op. cit.

⁵⁰⁸ *If. entre los Tauros*, 490.

⁵⁰⁹ *Ión*, 1260; *Orestes*, 716.

⁵¹⁰ *If. entre los Tauros*, 895-899: “τις αὖν οὐκ ἄδ’ αὖν ἡ θεὸς ἡ βροτὸς ἡ / τι τῶν ἄδοκῆτων / πόρον ἄπορον ἐξανύσας / δυοῖν τοῖν μόνοις Ἀτρεΐδαι φανεῖ / κακῶν ἐκλυσιν;” ; cf. *Helena*, 1131-1139.

humana para someter la complejidad de los sucesos a esquemas explicativos de corte racional. Límites reunidos en la noción de τύχη que designan, como vimos, el residuo de la divinidad, el margen del intelecto, el domino de toda instancia opuesta al imperio de la razón que acompaña inevitablemente el curso de acción racional. Ahora bien, aun asumiendo esta postura ilustrada, lo cierto es que Eurípides no es un científico ni un médico ni un filósofo. Su pensamiento nos llega a través del verso trágico, no de la prosa filosófica. En este sentido, sus dramas son testimonio no tanto de la secularización radical de la cosmovisión arcaica, como de la contraposición de la misma con nuevos paradigmas de interpretación del mundo; testimonio, pues, del combate entre ambas. La pregunta que hemos de hacernos en este momento es, por tanto, la siguiente: ¿qué sentido tienen los límites del intelecto en la propuesta eurípidea? ¿qué significa para el poeta ilustrado que τύχη intervenga de modo significativo en las vidas humanas, toda vez que este vocablo ha quedado desvinculado de su pertenencia a la dimensión de la divinidad? Uno estaría tentado de ver en Eurípides el reconocimiento de la irracionalidad objetiva del ser: dado que no existe justicia cósmica garantizada por la divinidad arcaica y que la vida de los mortales se caracteriza por la inestabilidad, - ya que la razón nos ha enseñado a desvelar el sentido oculto de los fenómenos mediante mecanismos puramente racionales,- será pertinente atribuir al mundo un desajuste originario que justifique la mutabilidad de sus manifestaciones. La hipótesis es sugerente, sin duda, pero descuida un aspecto fundamental: Eurípides cree profundamente en la estructura racional de la realidad, es decir, en la existencia de una fuente de orden y regularidad en el ámbito de los acontecimientos naturales. Una fuente de orden que, sin embargo, rechaza toda identificación con las coordenadas religiosas de la visión unitaria de la religión arcaica. Un principio distinto de lo divino arcaico que, sin embargo, al igual que aquél, todo lo atraviesa, todo lo enlaza y todo lo gobierna: ἀνάγκη.

“Gracias a las Musas llegué yo a lo alto, y, tras probar muchísimas teorías, no hallé nada más fuerte que la Necesidad: ningún remedio contra ella existe, ni en las tablillas tracias que guardan escrito el mensaje de Orfeo, ni en todos los remedios que cortándolos de

plantas, regaló Febo a los Asclepiadas en bien de los mortales abundosos en dolencias”⁵¹¹.

En la apertura del coro de *Alcestis* confluye todo el debate ilustrado en torno a las claves de interpretación de las relaciones entre el hombre y lo divino, entre el intelecto y la naturaleza, la inteligencia y el azar. Nada puede satisfacer nuestro deseo de conocimiento. Esa es la verdad que enseña Eurípides: ni las sectas religiosas –el orfismo- ni las propuestas racionalistas de la medicina pueden ofrecernos una respuesta definitiva ante el enigma del universo, una fórmula que rompa el silencio infinito que nos rodea. Nada sino la fuerte Necesidad, “que no disfruta de altares ni de imagen a los que recurrir, ni tampoco atiende a inmolaciones”⁵¹². Una fuerza que no se deja persuadir (ἀπειθής, nos decía Píndaro) y que incluso el mismísimo Zeus debe emplear si quiere ver cumplidos sus deseos⁵¹³. La potencia que todo lo enlaza y constriñe (atributos usuales de Ἀνάγκη), sometiendo las voluntades de los hombres y dictando el ritmo de todas las cosas. Tal debía de ser la aceptación de esta idea en el momento en que Eurípides compone sus obras que el poeta pone en boca de Menelao un proverbio popular de existencia más que probable: “La frase no es mía, sino que es un sabio proverbio: Nada puede más que la tremenda necesidad”⁵¹⁴. El tono de esta sentencia nos inclina inevitablemente hacia la interpretación religiosa, una concepción del destino como unidad omnicomprendiva y clausurada que todo lo contiene. Sin embargo, sabemos ya que Eurípides es el heraldado de una nueva época, que conoce las tesis de los científicos y de los filósofos y que asume de modo espectacularmente lúcido una nueva concepción de la naturaleza. Es desde el interior de ésta última como hemos de entender esta potencia anancástica, a saber: desde la identificación de la necesidad con la

⁵¹¹ *Alcestis*, 963-972: “ἐγὼ καὶ διὰ μούσας/ καὶ μετάρσιος ἡῖξα, καὶ/ πλειστων ἀψάμενος λόγων/ κρείσσον οὐδὲν Ἀνάγκας/ ἡυρόν οὐδέ τι φάρμακον/ Θρήισσαις ἐν σανίσιν, τὰς / Ὀρφεῖα κατέγραψεν/ γῆρυς, οὐδ’ οἷσα Φοῖβος Ἀ-/σκληπιιάδαις ἔδωκε/ φάρμακα πολυπόνοις/ ἀντιτεμῶν βροτοῖσιν”.

⁵¹² *Ibíd.* 974.

⁵¹³ *Ibíd.* 980.

⁵¹⁴ *Helena*, 513-514: “λόγος γάρ ἐστιν οὐκ ἐμός, σοφῶν δέ του, δεινῆς ἀνάγκης οὐδὲν ἰσχύειν πλέον”. Schreckenbergha ha resaltado la importancia de ἀνάγκη en el período ilustrado afirmando que se trata de una “aufklärische Idee”, *Ananke*, op. cit., p. 73. Esta interpretación se ve reforzada por los estudios de R. Hirzel, que habla de ἀνάγκη como de una “Schlagwort” (Hirzel, R., *Themis, Dike und Verwandtes*, Georg Olms Verlags Buchhandlung, Hildesheim, 1966, p. 389) y de Gundel, *Beiträge...*, op. cit p. 26.

racionalidad extrema del universo natural y, por ende, desde la negación de la trascendencia como origen y justificación de los acontecimientos humanos. Si existe un principio estructural que gobierna la realidad ese es ' Ἀνάγκη como personificación de la configuración racional del ser. Tal era ya la propuesta de Anaxágoras y Demócrito, como vimos, y tal es la tesis de la medicina hipocrática: detrás de la pluralidad fenoménica se esconde, sí, una fuerza imperiosa que regula, dicta, gobierna y favorece el orden de las apariencias. Eso es tanto como decir: detrás de todo acontecimiento es posible individuar leyes inmanentes que explican los procesos naturales; tanto como decir: detrás de todo efecto encontramos necesariamente una causa. En definitiva: la configuración de la realidad responde a una lógica inmanente y férrea que opera según los mecanismos racionales de la causalidad. Ahora bien, la condición de esta nueva ontología de la apertura, el precio de este ajuste ilustrado del misterio de lo ente era, como vimos, la asunción de los límites del ejercicio racional, pues las capacidades explicativas del hombre no alcanzan a reducir completamente la riqueza del ser. La τύχη eurípidea traza dichos límites y rechaza, por consiguiente, tanto la divinidad como la arbitrariedad en el origen de los acontecimientos significativos. Su interés se orienta a los asuntos prácticos más que a la reflexión de los físicos y su función, en este sentido, es la de subrayar la mutabilidad de la existencia humana. Una función que, como sabemos, permanece constante en los diversos usos del vocablo a lo largo del pensamiento antiguo, pero que en Eurípides intensifica la situación de desamparo del hombre en un contexto que, si bien está gobernado por la más estricta racionalidad, no por ello garantiza la certeza, la estabilidad, el control y el disfrute de la existencia. La única posibilidad de conciliar el rigor inquebrantable de la fortísima Ἀνάγκη con la admisión de planos de incertidumbre es mediante la atención a la dimensión práctica de la existencia humana. Este será, como veremos, el gran acierto de Aristóteles en su doctrina del azar. Eurípides, y con él toda la ilustración griega, pueden manejar con soltura las antinomias τύχη-τέχνη, τύχη-ἀνάγκη, τύχη-φύσις porque han descartado la legitimidad del principio de síntesis que preocupaba a Homero y a Píndaro, a Esquilo y a los fisiólogos jonios⁵¹⁵. Desde un punto de vista global, el azar no

⁵¹⁵ Es por ello que la ontología ilustrada puede identificar φύσις, ἀνάγκη y τέχνη en el continente de la razón, i.e., como diversas manifestaciones de la misma: la naturaleza, fuente de regularidad; la necesidad, principio de razón o ley inmanente que atraviesa el dinamismo físico; y, finalmente, la técnica como expresión de la identidad estructural de naturaleza y pensamiento y, por tanto, del dominio del intelecto sobre el entorno.

tiene cabida en el pensamiento ilustrado, pues la estructura del cosmos es estrictamente racional, se rige por mecanismos causales necesariamente efectivos. Sin embargo, la perspectiva que interesa al ilustrado no es la respuesta unitaria por la totalidad de lo ente, sino la explicación de los fenómenos concretos, naturales en la perspectiva científica, éticos en la dimensión práctica. Es en esta nueva orientación de la mirada hacia los casos concretos de la realidad donde cobran fuerza la razón técnica y la noción ilustrada de τύχη. La racionalidad del cosmos no garantiza la posibilidad humana de comprender la concreción de sus vivencias. Pero no ya porque tales eventos procedan de fuentes misteriosas, ni porque el ritmo de la realidad se desfonde en una voluntad irracional de corte schopenhaueriano. La necesidad que todo lo rige apunta a la conexión entre el dinamismo natural y la potencia intelectual. Pero, al renunciar a toda visión sintética del ser, se renuncia también a todo sentido trascendental de la existencia, a toda finalidad del cosmos en el plano cosmológico y, por último, a toda localización del significado de la experiencia en un metarrelato omnicomprendivo, en un libro eterno, un tejido prefijado o un destino⁵¹⁶. La necesidad se confunde con el azar, pues la racionalización de todos los rincones de la naturaleza y la existencia implica la negación de un sentido último de lo que es y lo que acontece. Si la inteligencia del hombre se pregunta por la unidad omnímoda que se esconde tras los fenómenos no encontrará más que leyes físicas que iluminan casos concretos, relojes que operan sin necesidad de relojeros, por emplear el símil humeano. En cambio, si se pregunta por el sentido de los eventos concretos, en ellos encontrará una combinación de necesidad natural, intervención racional y casualidad que, en el caso de la vida humana, se concreta frecuentemente en la mutabilidad de las diferentes vidas individuales.

Eurípides reduce, por tanto, su concepción de la realidad a una confrontación entre la razón humana y los límites inmanentes, no trascendentes, de la misma, ejemplificados en el concepto de suerte, azar o casualidad –τύχη o la indeterminación que acompaña necesariamente a toda empresa humana en el seno de una naturaleza estrictamente racional. Por ello puede Hécuba, finalmente, en las *Troyanas*, subrayar la unidad que se esconde bajo los múltiples nombres del ritmo racional del cosmos: “¡Oh sostén de la tierra que sobre ella tienes su sede! Quienquiera en buena hora que tú seas –difícil es

⁵¹⁶ Esta es la clave de interpretación, a nuestro juicio, de la identidad conceptual de necesidad y azar en la física atomista, por ejemplo. Todo está necesariamente vinculado en un universo carente de explicación teleológica. Todo se produce, así, necesariamente por azar, esto es: necesariamente (rigor causal) por azar (ausencia de sentido último).

saberlo-, Zeus, ora necesidad natural, ora razón de los mortales, a ti dirijo mis súplicas”⁵¹⁷.

La presencia frágil de la divinidad, la necesidad de la naturaleza y la razón humana. Tales son las coordenadas en las que se desenvuelven los destinos de los mortales, anómalos y desiguales⁵¹⁸. Destinos demasiado trastornados, demasiado heterogéneos en sus resultados como para atribuirlos a alternancia alguna y, menos aún, a un principio cósmico de retribución y justicia. La diferencia entre los bienes y los males que nos aquejan es demasiado grande como para postular un fondo de ajuste armónico distinto de la mera racionalidad que impera en los procesos naturales. Hemos comprendido hasta tal punto, hemos descifrado el ritmo racional de la naturaleza hasta tal punto que ella misma nos ha enseñado su rostro más desconsiderado: la realidad que dominamos a través del intelecto y manipulamos mediante la técnica se muestra indiferente a los avatares de nuestra existencia:

“(…) Damos vueltas de aquí para allá entre fortuna e infortunio una y otra vez, mientras los vientos van cambiando sin cesar”⁵¹⁹.

En un contexto racionalista y escéptico, *τύχη* se va asociando cada vez más a la idea de mutabilidad y la arbitrariedad que caracterizan la dimensión práctica de la existencia. Ello no obsta, sin embargo, para confiar en la estricta racionalidad de la naturaleza. Las coordenadas de interpretación de tal arbitrariedad se perfilan, además, en el abandono del referente divino y de toda valoración moral fundada en fuentes externas. Mutabilidad e inestabilidad desfondadas, por tanto, que sitúan al hombre ilustrado frente un nuevo destino: el desafío, mediante la razón, a la complejidad del ser y a la naturaleza parcialmente inescrutable del acontecer. En el interior de este nuevo horizonte conceptual, la *τύχη* o las *τύχαι*, como a menudo prefiere Eurípides,

⁵¹⁷ *Trojanas*, 884-87: “ὦ γῆς ὄχημα κάπι γῆς ἔχων εἴδραν, / οἷσσις ποτ’ εἰ σὺ, δυστόπαστος εἰδέναι, / Ζεύς, εἴτ’ ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν, προσηξάμην σε”.

⁵¹⁸ Fr. 684: “φεῦ, τῶν βροτειῶν ὡς ἀνωμαλοὶ τύχαι. / οἳ μὲν γὰρ εὖ πράσσουσι, τοῖς δὲ συμφοραὶ / σκληραὶ πάρεισιν εὐσεβοῦσιν εἰς θεοὺς, / καὶ πάντ’ ἀκριβῶς κάπι φροντιδῶν βίον / οὕτω δικαιῶς ζῶσιν αἰσχύνῃς ἄτερ”.

⁵¹⁹ *Ιόν*, 1504-06: “ἐλίσσόμεσθ’ ἐκείθεν / ἐνθάδε δυστυχίαισιν εὐτυχίαις τε πάλιν, μεθίσταται δὲ πνεύματα”.

designan las vicisitudes de la existencia humana y condensan la experiencia de su extraordinaria inestabilidad⁵²⁰. Como ha señalado Giannopolou, τύχη representa en Eurípides un mecanismo narrativo orientado a la expresión de *lo inesperado en el interior de un determinado patrón de eventos*⁵²¹. Un patrón que asume en su interior, como vimos, la combinación de la intervención divina y la deliberación humana. En este sentido, el significado de τύχη en boca de personajes que no atribuyen explícitamente el origen de un suceso inesperado a la esfera de la divinidad es muy simple: ¡qué asombroso e inesperado que me haya sucedido esto precisamente a mí!, pues parece no proceder ni de la dimensión de la trascendencia ni de mi propia voluntad, sino del puro azar. Es el discurso de Andrómaca en *Las Troyanas*:

“Digo que no existir es igual a morir, y que morir es mejor que existir con pena, pues de nada se sufre cuando uno no se peca de ninguno de sus males. Mas aquel que de buena fortuna goza, cuando cae en el infortunio, se queda perplejo, como un vagabundo, lejos de su buena fortuna anterior”⁵²².

⁵²⁰ *Los Heraclidas*, 866: “qué efímeros los vaivenes del destino” (ὡς ἐφήμεροι τύχαι.); *Helena*, 711-15: “¡Qué intrincados son los caminos de la divinidad, y qué difícil averiguar su curso! Así como quien no quiere la cosa, a todo le anda dando la vuelta, llevándolo sin parar de aquí para allá. Un individuo sufre; otro, que no sufría, parece a su vez de mala muerte, sin la posibilidad de aferrarse de una vez a un azar firme y duradero” (“ὁ θεὸς ὡς ἐφυ τι ποικίλον/ καιὶ δυστέκμαρτον, εὐ δέ πως πάντα στρέφει/ ἐκεῖσε κἀκεῖσ’ ἀναφέρων: ὁ μὲν πονεῖ, ὁ δ’ οὐ πονήσας ἀνῆκες ὀλλυται κακῶς/ βέβαιον οὐδὲν τῆς αἰεὶ τύχης ἔχων”). –obsérvese el adjetivo βέβαιον empleado por Eurípides, que reaparecerá negativamente en la caracterización aristotélica de τύχη como τύχη ἀβέβαιος; (*Física* II, 5, 197^a30) ; *Las Troyanas* 1203-06: “Insensato entre los mortales todo aquel que, porque cree que le va bien, se alegra como si esa situación fuese a durarle siempre. Sí, pues, por su carácter, la fortuna es como un hombre voluble: da saltos a uno y otro lado, y así nunca nadie es feliz por sí mismo” (“θνητῶν δὲ μῶρος ὁστις εὐ πράσσειν δοκῶν/ βέβαια χαίρει: τοῖς τρόποις γὰρ αἱ τύχαι/ ἐμπληκτος ὡς ἄνθρωπος, ἄλλοτ’ ἄλλοσε/ πηδῶσι, κούδει αὐτὸς εὐτυχεῖ ποτε”). –una vez más aparece el término βέβαια. Asimismo, la doctrina aristotélica de los bienes externos como condición necesaria de la prosperidad y la felicidad encuentra en este pasaje uno de sus innumerables antecedentes: la vida buena no depende exclusivamente de la voluntad y la decisión racional del agente moral-. Por último, a menudo se habla con los mismos términos del azar y de los dioses significando con ello lo irracional, lo inestable y lo impredecible del mundo, *If. entre los Tauros*, 476ss: “¿Quién sabe sobre quién va a caer un destino semejante? Lo cierto es que todo lo divino se desliza por invisible senda, y que nadie conoce a ciencia cierta ningún mal, pues la fortuna nos aparta de la recta intelección, para que nos percatemos mal de sus designios” (“ταῖς τύχαις τίς οἶδ’ οἴσται / τοιαῖδ’ ἐσονται; πάντα γὰρ τὰ τῶν θεῶν/ ἐς ἀφανὲς ἐρπει κούδεν οἶδ’ οὐδεὶς κακόν;/ ἢ γὰρ τύχη παρήγαγ’ ἐς τὸ δυσμαθές”).

⁵²¹ TYCHE, op. cit, p. 132-33.

⁵²² *Las Troyanas*, 636-40: “τὸ μὴ γενέσθαι τῷ θανεῖν ἴσον λέγω, τοῦ ζῆν δὲ λυπρῶς κρεῖσσόν ἐστι κατθανεῖν. / ἀλγεῖ γὰρ οὐδὲν τῶν κακῶν ἡισθημένος: / ὁ δ’ εὐτυχήσας ἐς τὸ δυστυχὲς πεσών/ ψυχὴν ἀλάττει τῆς πάροιθ’ εὐπραξίας”.

No existe, por tanto, una sistematización teórica del concepto de azar en Eurípides ni hemos de exigir a sus obras un uso coherente, esto es, *filosóficamente* coherente del mismo. El azar, como noción estrictamente teórica, como concepto filosófico no aparecerá de modo preciso y bien definido hasta los análisis aristotélicos, que profundizan en la masa lingüística y nocional transmitida por la tradición y ensayan una fijación conceptual de esta experiencia eminentemente humana⁵²³. A ello dedicaremos la segunda parte de nuestra investigación. Pero en el lenguaje poético de la tragedia, en el seno del drama eurípideo, el azar se integra en la corriente del lenguaje retórico y metafórico para expresar la fragilidad de la vida humana. Efectivamente, la poesía dramática no persigue la elucidación del concepto, sino la intensificación y problematización de la experiencia de la incertidumbre, la inescrutabilidad de las adversidades y la inconstancia de la dicha. Con ello queremos decir que el contexto poético canaliza la confrontación de la existencia humana consigo misma y con la divinidad partiendo de la constatación de la incertidumbre que distingue nuestras vidas, y que tal canalización constituye su verdadero objetivo, su triunfo. Su cometido dista enormemente de ofrecer una respuesta definitiva a la disyunción excluyente de la *Hypsípla* eurípidea. En la medida en que la tragedia se hace cargo del *pathos* de la vida humana, la existencia aparece naturalmente atravesada por fuerzas contrapuestas, la escena se puebla de encuentros entre la indeterminación pura y los envíos de los dioses, entre las peripecias inesperadas, los oráculos y la adivinación. En la segunda mitad del siglo V a.C, incluso en la obra de este heraldo de la nueva época, según la denominación de Lesky, τύχη representa la pluralidad de voces que intervienen en la crisis cultural, asumiendo diversas actitudes, portando a menudo significados contradictorios desde un punto de vista estrictamente filosófico y, principalmente, no descuidando el carácter siempre conflictivo e insoluble de las preguntas fundamentales que asedian a los seres humanos: “In fifth century tragedy and history we find a plurality of voices about and attitudes to tyche, some of which occur already in earlier literature and seem to form part of popular wisdom, while others apparently reflect contemporary cultural tendencies or are peculiar to individual authors. Tyche is such a Protean and elusive concept, with such wide-ranging applicability, that one can hardly pin it down with one comprehensive statement”⁵²⁴

⁵²³ “ “Pure” chance is better suited to philosophical constructions, and it is the product of later, originally aristotelian distinctions”, Giannopolou, op. cit., p. 133.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 138.

No se trata de subrayar la incertidumbre como rasgo central de la condición humana. Ya en Homero, en la lírica arcaica y, por supuesto, en el resto de la tragedia ática, este pensamiento había ocupado un lugar absolutamente central. Se trata, además, de preguntar, de investigar, de indagar en la naturaleza misma de la fragilidad del hombre preguntando por su origen, sus fuentes y su sentido. Se trata, una vez más, de la pregunta que orientaba los comienzos de nuestra investigación hacia el origen y las fuentes de lo fáctico, hacia el sentido de aquello que nos ocurre y nos modela en la forma del evento: el poder de lo divino, el ajuste omnímodo de las partes, la contingencia y la indeterminación, el azar. El azar o los dioses. Una pregunta insondable y constante que habilita distintas formas de interpretación del acontecimiento fortuito y del suceso inesperado en el seno de la temporalidad, la acción y la incertidumbre. ¿Cuáles son las fuentes del evento? ¿Cuáles son *ahora*, tras la crisis ilustrada, las posibilidades teóricas de aproximación a las fuentes del evento? La filosofía de Aristóteles responderá a este desafío en un tono completamente distinto del que hemos conocido en la épica, la lírica, la tragedia y la prosa científica. Una estrategia de aproximación aparentemente ajena a las grandes preguntas, en principio indiferente al sentido antropológico de la incertidumbre y a la dimensión práctica del evento fortuito; una propuesta teórica que diríase enraizada en preocupaciones estrictamente físicas, en explicaciones etiológicas, circunscribiéndose a la delimitación conceptual de una mera clasificación causal del ser y del acontecer. Aparentemente, decimos. Tan sólo en principio... disimuladamente. La teoría aristotélica sobre *τύχη* permanece fiel a sus orígenes y resulta incomprensible al margen de los mismos. Una propuesta compleja y brillante que hunde sus raíces en la experiencia prefilosófica del azar y que constituirá no la respuesta sino la contribución, desde la prosa especulativa, al enigma inagotable del sentido de aquello que nos acontece y nos puede acontecer cotidianamente, el suceso inesperado que modifica significativamente nuestras vidas:

“Oscuro es saber adónde se encamina la fortuna y no es posible enseñarlo ni aprenderlo por la práctica”⁵²⁵

⁵²⁵ *Alceste*, 785: “τὸ τῆς τύχης γὰρ ἀφανὲς οἱ προβήσεται, καὶ οὐ διδασκτὸν οὐδ’ ἀλίσκεται τέχνῃ”.

SEGUNDA PARTE: EL CONCEPTO DE TYXH EN LA FILOSOFÍA DE ARISTÓTELES

A. ERRORES DE INTERPRETACIÓN E INSUFICIENCIA DE LA CRÍTICA

Tras el estremecimiento cultural protagonizado por el humanismo ilustrado, las posibilidades teóricas de aproximación a las fuentes del evento significativo encuentran en Aristóteles un exponente insuperable⁵²⁶. Nos dedicaremos al análisis de su doctrina

⁵²⁶ Se nos preguntará por qué no dedicar en nuestro estudio un espacio de atención a la recepción del pensamiento del azar en la obra de Platón. Las razones son muy sencillas. En primer lugar, nuestra investigación sobre τύχη y el evento significativo persiguen el análisis de la primera doctrina filosófica sobre la suerte y la casualidad. Dicha propuesta pertenece históricamente a Aristóteles, y no a su maestro. Entendemos que la doctrina filosófica sobre τύχη y αὐτόματον en Aristóteles constituye no una respuesta definitiva sino una contribución, desde la prosa especulativa, a la experiencia humana fundamental de la incertidumbre plasmada en los diferentes géneros literarios de la producción intelectual griega. En este sentido, hemos considerado pertinente y necesario realizar un recorrido general por la configuración semántica del vocablo τύχη, el cual constituirá el motivo central de los análisis aristotélicos del fenómeno fortuito. Por todo ello, nos ha parecido excesivo centrarnos en la figura de dos filósofos, que bien podrían haber sido tanto Aristóteles y Platón como Aristóteles y Demócrito o Empédocles y Anaxágoras. En segundo lugar, al margen del deseo de reducir la atención a un solo autor en el marco del discurso filosófico, consideramos que en Platón no existe una teoría de la suerte y la casualidad tal y como la encontramos en Aristóteles y, lo que es más importante aún, que sus aportaciones a la comprensión del fenómeno fortuito son escasas en comparación con los análisis precedentes del movimiento ilustrado, en concreto con los escritos médicos, el naturalismo científico de Anaxágoras y Demócrito, la tragedia de Eurípides o la historiografía de Tucídides. El pensamiento platónico del azar sigue anclado a una cosmovisión preilustrada en la que τύχη se define principalmente por su pertenencia a la esfera de la divinidad como θεία τύχη o θεία μοῖρα, y por su presencia puntual en la esfera de los intereses humanos: Ὡς θεὸς μὲν πάντα, καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρὸς, τὰνθρῶπινα διακυβερνῶσι σύμπαντα, *Leyes*, 709.b.7-b.8 (cf. 702 B; 757 E; 888e, 889^a; 889c y 946B; τύχη y καιρὸς aparecen también asociados en la *Carta VII*, 327 e). Por lo general, Τύχη representa en Platón un instrumento de expresión de la voluntad del dios o de un orden mayúsculo imperante, bueno y justo. Platón elabora un proyecto filosófico y político profundamente ilustrado, es decir, centrado en la racionalidad, el orden y el ajuste como ejes teológicos, ontológicos, éticos y políticos. Pero en su caso, al contrario que en autores como Anaxágoras o Demócrito, la noción de τύχη no se limita a mentar el residuo de la trascendencia o el vacío explicativo de una visión que rechaza la síntesis omnicompreensiva de todas las cosas. En este punto es, precisamente, donde Platón se distinguirá de los naturalistas y donde les criticará su tendencia a la atribución de la realidad al azar y a la necesidad, esto es, su desdivinización del cosmos. Detrás del ajuste ilustrado de la ontología platónica encontramos una restauración preilustrada de la divinidad como fundamento último del orden cosmológico, ético y político. En este sentido, la τύχη del filósofo aparece por doquier y, ciertamente, no siempre con idéntico significado (ocasionalmente como simple coincidencia o caso en *Fedón*, 58^a; *Fedro* 265c; *Leyes* IX, 879 b; XI, 920 b; disposición innata o virtud espontánea y natural en *Menón* 99 e –θεία μοῖρα-; *República* II, 366c –θεία φύσις-; *Leyes* I, 642d –θεία μοῖρα-; también con el significado de don divino o inspiración: *Íón* 534c; *Fedro* 244 c –θεία μοῖρα-; ocasión propicia o instante favorable: *República* VI, 493 a –θεία μοῖρα-; XI, 592^a –θεία τύχη-; *Leyes* VI, 757e –θεὸς y ἀγαθή τύχη; 759c –θεία τύχη-; VII, 798 b –θεία εὐτυχία-). A pesar de ello, su naturaleza será una vez más sometida a la esfera de la providencia divina como θεία τύχη o θεία μοῖρα –esp. *Leyes* III, 702 b -. Se trata, por tanto, de una expresión del destino no ya en el sentido trágico y arcaico de la moira homérica y la voluntad de los

sobre el azar, la suerte y la casualidad continuando con el interés central que hemos venido mostrando en el vocablo griego τύχη. Para ello, antes profundizar los ejes que articulan la propuesta aristotélica, será necesario exponer el horizonte crítico en el que se inscriben nuestras investigaciones y, con este fin, presentaremos a continuación un *status quaestionis* relativo a la doctrina del azar en la filosofía de Aristóteles. Ello parece especialmente pertinente si tenemos en cuenta la escasez de estudios especializados dedicados *por entero* a la concepción aristotélica de la suerte y la casualidad. Esta carencia resulta, sin embargo, extraordinariamente elocuente, por cuanto impone una reflexión acerca de los motivos históricos y teóricos de dicha desatención, a la par que desvela ciertas coordenadas conceptuales que tradicionalmente se han ido sedimentando entre la crítica y que distorsionan la complejidad de la propuesta elaborada por Aristóteles. En este sentido, la consideración de la doctrina de τύχη y αὐτόματον en *Física* II, 4-6- como un ámbito subsidiario de la filosofía aristotélica explicita el carácter fragmentario de su tratamiento en el interior de la literatura especializada. Ello no implica, por supuesto, que la teoría no haya sido abordada en absoluto por la investigación erudita. Bien al contrario, como veremos seguidamente. Sin embargo, buena parte de los trabajos realizados hasta el momento en torno a las nociones aristotélicas de τύχη y αὐτόματον, si bien existentes, resultan parciales y contienen frecuentemente errores fundamentales. Apuntaremos brevemente en qué consiste a nuestro juicio la insuficiencia a la que nos referimos y cuáles son los equívocos principales localizables entre los estudios aristotélicos para, posteriormente,

dioses, sino en el marco ilustrado de una providencia que garantiza la justicia y el bien en los que se fundamenta toda región del ser y el acontecer. En efecto, la τύχη platónica designa aquellos acontecimientos aparentemente fortuitos que, sin embargo, se enmarcan en una estructura de orden superior al amparo de la Providencia. Para un mayor acercamiento al papel de τύχη en el pensamiento de Platón, vid. Bamler, F., *Das Irrationale bei Platon*, Diss. Erlangen, 1916; Berry, E.G., *The History and Development of the concept of Θεία μοῖρα and Θεία τύχη*, Chicago, 1940; Camp, J. van - Canart, P., *Le sens du mot θεῖος chez Platon*, Bibliothèque de l'Université de Louvain, Louvain, 1956 ; Janarás, Anastásios, *Zufall und Bewegung bei Platon*, Inaugural Dissertation, Univ. Freiburg in Breisgau, 1960; Leitzke, R., *Moirai und Gottheit im alten griechischen Epos*, Diss. Göttingen, 1930; Mugnier, R., *Le sens du mot θεῖος chez Platon*, Paris, 1930. Zimmerman, Arnd., *Tyche bei Platon*, Diss., Bonn, 1966. Todos los estudios que acabamos de señalar coinciden en señalar la dependencia de τύχη a la dimensión de la trascendencia y la divinidad. Mientras que Bamler, Berry y fundamentalmente Janarás se centran en una aproximación filosófica al problema del azar en Platón –Janarás desde una preocupación de corte heideggeriano por la ontología del movimiento, Berry desde un análisis más histórico de las fuentes- van Camp, Canart y Zimmerman ofrecen una investigación de carácter filológico más centrada en aspectos lingüísticos.

elaborar un breve itinerario bibliográfico que permita al lector una orientación práctica en la historia reciente de la recepción de la propuesta aristotélica.

La parcialidad de las investigaciones especializadas en torno al azar aristotélico se concreta básicamente en dos aspectos. En primer lugar, el tratamiento específico de la doctrina de *τύχη* y *αὐτόματον* por parte de los comentaristas suele quedar inscrito en el interior de estudios globales acerca de la física o la ética aristotélicas, configurando por lo general un apéndice de escasa relevancia a los asuntos centrales de la teoría de las causas – *τύχη* y *αὐτόματον* como *αἰτία κατὰ συμβεβηκός* en *Fís.* II, 4-6- y de la *εὐδαιμονία* – *εὐπραξία*, *εὐτυχία* y *εὐδαιμονία* en *EE* VIII, 2, *MM*, II, 8 y *EN* I, 9; 10-respectivamente⁵²⁷. Dichos trabajos representan exposiciones exhaustivas de la física o la ética de Aristóteles que ensayan aproximaciones tangenciales y siempre breves a *τύχη* y *αὐτόματον* en los escritos físicos y a *εὐτυχία* en los escritos éticos, contribuyendo con ello a una valoración subsidiaria del problema del azar. En segundo lugar, existe una marcada tendencia a considerar la cuestión de la casualidad y la fortuna en el pensamiento de Aristóteles desde perspectivas excluyentes, esto es, bien desde la dimensión estricta de la ciencia natural como causa accidental en el ámbito de los fines, bien desde el interior de la filosofía práctica como fuente de la prosperidad externa o teoría de la intuición⁵²⁸. Dichas tendencias ignoran por completo la profunda

⁵²⁷ En el caso de los trabajos centrados en los escritos físicos del estagirita son especialmente representativos de esta tendencia los siguientes estudios: Charlton, W., *Aristotle's Physics, Books I and II, translated with introduction and notes*, Oxford, 1970, reprinted with new material 1992; Hamelin, Octave, *Le système d'Aristote*, publié par L. Robin (2^a ed.), Alcan, Paris, 1931; Mansion, Augustin, *Introduction à la Physique Aristotélicienne*, Lovaina-Paris, 1946(2) ; Ross, W.D., *Aristotle's Physics. A Revised Text with introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford, 1936 -Aristotle, London, 1949 (5), trad. esp de D. F. Pro, Charcas, B. Aires, 1981 ; y Solmsen, Friedrich, *Aristoteles System of the Physical World. A comparison with his predecessors*, New York, 1960. Por su parte, en relación a la dimensión práctica de la suerte y la causalidad, encontramos en el ámbito anglosajón obras como las de Ackrill, J.L., *Aristotle's Ethics*, Oxford, 1973; Annas, Julia, *The morality of happiness*, Oxford, 1993; Gauthier, René-Antoine, *La morale d'Aristote*, Paris, 1973 ; Hardie, William Francis Ross, *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1980; Kenny, A., *Aristotle on the perfect life*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

⁵²⁸ Desde la perspectiva de la ciencia natural, vid: Balme, D.M., "Greek science and mechanism I. Aristotle on nature and chance", en: *The Classical Quarterly* 33 (1939), pp. 129-138; -"Teleology and necessity", en: *Philosophical issues in Aristotle's biology*, ed. Allan Gotthelf and James G. Lennox, Cambridge, 1987, pp. 275-285; Bradie, Michael and Fred D. Miller, "Teleology and Natural Necessity in Aristotle", en: *History of Philosophy Quarterly* 1(1984), pp. 133-46, también en Barnes, Schofield and Sorabji (eds.) *Articles on Aristotle*, vol. II, pp.73-88 ; Calvo Martínez, Tomás, "El azar en la Física de Aristóteles", en: Gómez Pin, V (ed.), *Ontology Studies/Cuadernos de Ontología. III International Ontology Congress. Physics: From Greek Thought to Quantum Mechanics*, San Sebastián 1998, pp. 273-281; Charlton, W., *Aristotle's Physics, Books I and II*, op. cit; Everson, Stephen, "L'explication aristotélicienne du hasard", en: *Revue de Philosophie Ancienne* 6 (1988), 39-76 ; Hamelin, Octave, *Le système d'Aristote*, op. cit;; Judson, Lindsay, *Aristotle on necessity, chance and explanation*, PhD

vinculación existente entre los órdenes de la *physis* y la *praxis* como clave de interpretación del fenómeno fortuito ejemplificado en el vocablo griego *τύχη*⁵²⁹. Tal y como venimos señalando a lo largo de estas páginas, la teoría aristotélica representa un ensayo de comprensión de lo humano en sentido estricto cuya forja conceptual se produce en el interior de los escritos físicos. A pesar de ello, los textos pertenecientes a la física son con frecuencia examinados desde un punto de vista estrictamente científico,

Dissertation, Oxford, 1986; -(ed.) *Aristotle's Physics: A collection of essays*, Oxford, 1991; Lennox, James G., "Aristotle on chance", en: *Articles on Aristotle*, vol. II, pp 116-125, también en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 66 (1984), 52-60; -"Teleology, chance and Aristotle's theory of spontaneous generation", en: *Journal of the History of Philosophy* 20 (1982), 219-238; Magruder, James Edward, "Notes on Aristotle's view of 'chance' and 'fortune'", en: *Kinesis* 1 (1969), pp. 75-81; Mignucci, Mario., "ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science", en: *Aristotle on Science, the Posterior Analytics*, editado por Enrico Berti, Padova, 1981, pp. 173-204; Miller, Willard M., "Aristotle on necessity, chance and spontaneity", en: *New Scholasticism* 47 (1973), pp. 204-213; Solmsen, Friedrich, *Aristoteles System of the Physical World*, op. cit.; Torstrik, Ad., "PERI TUXHS KAI TOU AUTOMATOU. Arist. Phys. B 4-6", en: *Hermes* 9 (1875), 425-470; Wagner, Hans, *Aristoteles Physikvorlesung*, Berlin, 1979. Desde la perspectiva de la filosofía moral, vid: Ackrill, J.L., Ackrill, J.L., *Aristotle's Ethics*, op. cit; Annas, Julia, *The morality of happiness*, op. cit; Arleth, Emil, "ΒΙΟΣ ΤΕΛΕΙΟΣ in der aristotelischen Ethik", en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 2 (1889), 13-21; Cooper, John M., *Essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton University Press, Princeton, 1999, especialmente "Aristotle on the goods of fortune", pp. 292-312. Gauthier, René-Antoine, *La morale d'Aristote*, Paris, 1973; Hardie, William Francis Ross, *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1980 (2ª ed.); Irwin, "Permanent happiness: Aristotle and Solon", en: *Oxford studies in ancient philosophy* 3 (1985), pp.89-124; Johnson, Kent, "Luck and good fortune in the eudemian ethics", en: *Ancient Philosophy* 17 (1997), pp. 85-102; Sharples, R.W., "Responsibility, chance and not being", en: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* XXII (1975), pp. 37-63; Williams, B., "Moral Luck", en: *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge 1981. Todos los trabajos mencionados constituyen aportaciones de indudable valor para el estudio del pensamiento de Aristóteles. Ello no obsta para que el tratamiento otorgado a *τύχη* en la *Física* y en la *ética* adolezca en la práctica totalidad de los mismos de una tendencia a pasar por alto la vinculación entre la esfera de la *Physis* y la esfera de la *Praxis* como clave de comprensión del fenómeno fortuito. Algunas felices excepciones a esta tendencia excluyente son las siguientes: Aubenque, P., *La prudence chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, trad. Esp de Mª José Torres Gómez-Pallete, Crítica, Barcelona, 1999; Boeri, M.D., "Chance and Teleology in Aristotle", en: *International Philosophical Quarterly* 35 (1995), 87-96; *Física II*, libros I-II, introd, traducción y comentario, Biblos, B.Aires, 1993; Möllers, J., *Der praktische Zufall. Die aristotelische Zufallslehre und ihre Bestimmungen im Kontext moderner Handlungstheorie*, Diss., Julius-Maximilian-Universität zu Würzburg, Münster/Westf., 1994; Verbeke, G. "Le hasard et la fortune. Réflexions d'Albert Le Grand sur la doctrine d'Aristote", en: *Rivista di Filosofia Neo-scholastica* 70 (1978), pp. 29-48; Weiss, Helene, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basel, 1942.

⁵²⁹ Desde planteamientos filosóficos bien distintos, autores como Pierre Aubenque, Rüdiger Bubner o E. Severino han insistido en la importancia de una aproximación unitaria al problema de la suerte y la casualidad a partir de la asunción del fundamento ontológico de la *ética* aristotélica. En este sentido, estos pensadores han contribuido a una mejor comprensión de la que nos parece la clave sobre la que se articula la doctrina del azar en Aristóteles: la contingencia, que auna conceptualmente el marco de los procesos naturales y el dominio de la acción racional: vid. Aubenque P., *La prudencia en Aristóteles*, op. cit, esp. el capítulo titulado «Cosmología de la prudencia», pp. 77-123; Bubner, R., *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984; esp. Cap. Sobre teoría aristotélica de la acción; -"Die aristotelische Lehre vom Zufall. Bemerkungen in der Perspektive einer Annäherung der Philosophie an die Rhetorik", en: Graevert, Gerhard von y Odo Marquard (eds.), *Kontingenz, Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe XVII*, in Zusammenarbeit mit Matthias Christen, Wilhelm Fink Verlag, München, 1998, pp. 3-21; Severino, E., *Destino della necessità*, op. cit.

epistemológico o estadístico, del mismo modo que el tratamiento aristotélico del problema de la buena suerte y la felicidad, abundante en sus escritos éticos y de extraordinaria repercusión histórica⁵³⁰, es abordado por diversos comentaristas con total independencia de los pasajes de la filosofía natural⁵³¹. A nuestro juicio, el problema del azar y, en concreto, el problema de *τύχη* constituye un asunto práctico de primer orden, fundamentado en intereses prácticos e incomprensible al margen de un tratamiento conjunto de las perspectivas metafísica, física y ética articuladas por Aristóteles. Cubrir la pluralidad intrínseca del problema es objeto de esta tesis. Toda aproximación a la noción de *τύχη* que ignore la íntima vinculación entre el azar y la acción humana, (entre la *physis* y la *praxis*) nos parece limitada e insuficiente, pues, como ya indicara Aristóteles sin miramientos *en la Física*: “La suerte y lo que resulta de ella sólo pertenecen a quienes pueden tener buena suerte y en general tener una actividad en la vida. Por eso la suerte se limita necesariamente a la actividad humana”⁵³². Queremos subrayar esta carencia como uno de los inconvenientes nucleares que nos parece advertir en algunos de los estudios clásicos del pensamiento aristotélico.

La parcialidad de la crítica tiene implicaciones inmediatas y nos devuelve a las consideraciones con las que abríamos este apartado. Dada la escasa dedicación al problema aristotélico del azar en sentido amplio como doctrina unitaria de implicaciones eminentemente prácticas, apenas disponemos de estudios científicos específicamente consagrados a *τύχη* y *αὐτόματον*⁵³³. Asimismo, la escasa presencia de una atención erudita al problema de la suerte y la casualidad en Aristóteles favorece

⁵³⁰ Sin ir más lejos, las investigaciones de Aristóteles sobre la buena suerte en EE VIII, 2 han pasado a la historia como el texto más influyente de la *Ética Eudemia*. Como señala Kenny, “It circulated apart from the rest of the treatise (but along with the corresponding chapter of the *Magna Moralia* 2, 8) in a Latin version under the title *De Bona Fortuna*, which was popular enough to survive in 150 manuscripts (compared with 55 of the *Magna Moralia* and none of the *EE* in Latin)”, Kenny, A., *Aristotle on Perfect Life*, op. cit., p. 56.

⁵³¹ El ejemplo de Martha C. Nussbaum es paradigmático en este sentido.

⁵³² *Física*, II, 6, 197b1-3: “ἡ μὲν γὰρ τύχη καὶ τὸ ἀπὸ τύχης ἔστιν οἷοις καὶ τὸ εὐτυχῆσαι αὖν ὑπάρξειεν καὶ οἷως πράξις. διὸ καὶ ἀνάγκη περὶ τὰ πρακτὰ εἰναι τὴν τύχην”.

⁵³³ Hasta donde sabemos, no existe en castellano ningún estudio dedicado explícitamente a la doctrina aristotélica de la suerte y la casualidad. En el ámbito europeo podemos destacar los estudios de Dudley, J.A.J., *The evolution of the concept of chance in the Physics and Ethics of Aristotle. A commentary on Phys. II, IV-VI*, Leuven, 1997 y Möllers, J., *Der praktische Zufall*, op. cit., que comentaremos a su debido momento. A nuestro juicio, esta carencia responde claramente a la marginación histórica a la que ha sido sistemáticamente sometido un aspecto de la filosofía del Estagirita que muchos especialistas no dudan en calificar de secundario y absolutamente prescindible.

el desplazamiento y el debilitamiento de sus contenidos teóricos como meras prolongaciones o anexos de algunas de sus doctrinas clásicas fundamentales. Es probable que estas dos circunstancias -a saber: la escasa disponibilidad de investigaciones dedicadas a τύχη y αὐτόματον y su consecuente identificación con un problema superfluo y marginal- hayan influido en lo que nos parecen algunos de los errores de interpretación fundamentales por parte de la tradición especializada. Nos referiremos a ellos seguidamente. A la base de estos equívocos se encuentra el olvido de la naturaleza práctica del azar como dimensión rectora de los análisis de Aristóteles⁵³⁴.

Con el fin de ilustrar los errores más frecuentes que tradicionalmente acompañan la interpretación aristotélica de la suerte y la casualidad -y que posteriormente documentaremos entre la crítica-, señalaremos a continuación las direcciones de sentido en las que se inserta históricamente todo ensayo de comprensión del hecho fortuito. Hablamos intencionadamente de “direcciones de sentido” y no de *teorías del azar* o doctrinas sobre el azar por cuanto la dimensión conceptual a la que pertenecen nociones como casualidad, contingencia, evento, singularidad o azar, la modalidad, en definitiva, accidental del ser y el acontecer, persiste en una resistencia irreversible a la programación, la claridad y la eficacia de la acción teórica⁵³⁵. No obstante, las distintas

⁵³⁴ Insistiremos una vez más en lo que a estas alturas parece claro. Nuestro objetivo principal a lo largo de la investigación se centra en la noción específica de τύχη en el pensamiento de Aristóteles. Daremos, por ello, un interés subsidiario al término αὐτόματον. Ello podría sin duda motivar la crítica de que la tesis que defendemos no es aplicable a la noción genérica de autómaton distinguida por Aristóteles en *Fis.* II, 6. Sin embargo, como bien ha señalado Pierre Aubenque, incluso αὐτόματον ha de ser interpretado desde la perspectiva racional e intencional en la propuesta del estagirita. En efecto, αὐτόματον apela en los pasajes aristotélicos a la significación y a la intencionalidad propias de la dimensión práctica en la medida en que recurre a las nociones de beneficio y perjuicio, aplicándolas al universo de las entidades naturales e irracionales: el caballo que casualmente se salva y el trípode que cae sobre sus patas sirviendo a fines no previstos pero efectivos en la esfera del interés humano: sentarse o salvar la vida sabiendo que se podría haberla perdido: *Fis.* II, 6, 15ss: Habiendo indicado que el azar no es más que la proyección retrospectiva de la finalidad humana sobre relaciones causales en sí mismas extrañas a dicha finalidad, Aubenque comenta: “Se notará que esta proyección de una finalidad humana o, más en general, de un interés humano -constitutivo del azar- no aparece menos en el caso de lo que Aristóteles llama αὐτόματον. En este caso, en efecto, el sujeto es un ser inanimado o, al menos, no dotado de elección (προαίρεσις), pero el efecto no es *por azar* mas que por su relación con un interés humano (así el trípode que cae sobre sus pies, como <<para servir de sede>>, 197b17) o por su semejanza con una finalidad humana (así el caballo que parece encontrar su salvación en la huida, 197b15). La distinción entre τύχη y αὐτόματον nos parece de poca importancia y, por lo demás, Aristóteles no se atiene siempre a ella”, p.90, n. 54. Sobre la actitud frecuentemente descuidada de Aristóteles a la hora de distinguir ambos términos, ver más adelante la sección C de esta segunda parte.

⁵³⁵ “Für die philosophische Theorie bleibt der Zufall besonders dunkel, weil sie offenbar jeglichen Ansatzes zur Bestimmung dessen entbehrt, was beliebig eintritt und sich keiner Rationalisierung beugt. Theorien über den Zufall hat die Geschichte der Philosophie infolgedessen nur ausnahmsweise

orientaciones que tratan de cercar conceptualmente el fenómeno cotidiano del suceso inesperado, accidental y significativo, comparten una serie de rasgos comunes que aparecen una y otra vez, operando como mecanismos de comprensión del hecho fortuito en los diferentes momentos de la historia del pensamiento. Claves de aproximación, por tanto, que, en calidad de meros ensayos, no terminan de agotar la riqueza de la propuesta aristotélica como auténtica valoración de los límites del conocimiento teórico y como primera doctrina sobre el azar atenta a la imposibilidad de la completa reducción de su objeto al dominio del pensamiento científico. A nuestro juicio, ninguna de las tentativas que señalamos a continuación resulta tan completa y satisfactoria como la aristotélica. Y ello, como veremos, por cuanto esta última constituye una investigación articulada en intereses prácticos y no restringida al carácter meramente científico, estadístico o epistemológico de la ocurrencia excepcional. A pesar de estas diferencias, las investigaciones especializadas en torno al azar aristotélico tienden a clasificar la propuesta del estagirita en alguno de los grupos que describiremos a continuación, ignorando las claves de fondo que convierten la visión de Aristóteles en la más contundente elaboración teórica de una aproximación conceptual a la experiencia humana del acontecimiento inesperado y parcialmente inescrutable que desencadena consecuencias relevantes para la existencia del individuo

Dentro de la historia del pensamiento occidental encontramos diversas actitudes teóricas fundamentales que pretenden asediar y explicar la peculiaridad de este fenómeno⁵³⁶.

1) *El azar como asylum ignorantiae*:

hervorgebracht.“, Bubner, R., *Geschichtsprozesse...*, op. cit p. 35. Bubner señala con acierto el hecho de que el azar suele ser localizado e identificado dentro de la consideración teórica como instancia opuesta a nociones de mayor calado especulativo, en concreto, como oposición a la idea de necesidad. Así Windelband, con una expresión de cierto éxito en el interior de la literatura especializada, afirma: “Der Zufall ist gewissermassen der Schatten der Notwendigkeit”, *Die Lehren vom Zufall*, Henschel, Berlin, 1870, p. 5; cf. Harth, Dietrich, “Schatten der Notwendigkeit. Ein Versuch über den Zufall in Wissenschaften und Künsten”, en: Bubner, R., K. Cramer y R. Wielh (Hg.), *Neue Hefte für Philosophie*. Heft 24/25: *Kontingenz*, Göttingen, 1985, pp. 79-105.

⁵³⁶ La síntesis de opiniones o tendencias interpretativas que proponemos a continuación se aparta de todo interés sistemático. Creemos distinguir en ellas direcciones de sentido que recogen de modo satisfactorio las diferentes posibilidades de comprensión del fenómeno fortuito por parte del ser humano. Su función no va más allá, por tanto, del deseo de ubicar globalmente toda tentativa de aproximación conceptual al problema del azar desde la prosa filosófica.

Tal y como el propio Aristóteles recuerda en los primeros compases de *Física* II, 4, existe una opinión generalizada entre las gentes y entre los más sabios que niega la verdadera existencia del azar e identifica dicho término con un indicador de los límites del intelecto humano a la hora de dar cuenta de la estructura global que subyace a la multiplicidad de los acontecimientos⁵³⁷. Para todo suceso que consideramos fortuito o atribuimos al azar existe en realidad una causa determinada e individuuable que escapa a nuestro entendimiento. Su carácter fugitivo no debe ser atribuido, sin embargo, a la estructura objetiva del ser, sino a la acción imperfecta y limitada del conocer humano. La complejidad del tejido integral en el que se inscriben los procesos naturales impide a la razón capturar todas y cada una de las instancias causales que operan tras los fenómenos, quedando dicha imposibilidad ejemplificada en la emergencia de un término que, a la postre, resulta tan molesto como vacío de contenido. El azar, por tanto, no sería más que un recurso narrativo y una ficción que sirve al hombre para ocultar su ignorancia respecto del funcionamiento preciso y ordenado del universo natural en el que todo ocurre dentro de una legalidad inquebrantable⁵³⁸.

⁵³⁷ *Fis.* II, 4, 195b35ss.

⁵³⁸ Reconocemos en esta propuesta las líneas cardinales de la ilustración ateniense tal y como aparecen representadas en las doctrinas cosmológicas de Anaxágoras, t. 66 DK: "Α. και □ Δημόκριτος και □ οι □ Στωικοι □ άδηλον αϊτι□αν ανθρωπι□νωι λογισμων: α□ μεν γαρ ει□ναι κατ' αναγκην, α□ δε καθ' ει□μαρμενην, α□ δε κατα προαι□ρεσιν, α□ δε κατα τυχην, α□ δε κατα το αυτοματον" y Demócrito, fr. 119 DK: "ανθρωποι τυχης ειδωλον επλασαντο προφασιν ιδι□ης αβουλι□ης". El propio Aristóteles remite a tales doctrinas en su exposición de las opiniones precedentes relativas al azar y la fortuna en *Física* II, 4 y difícilmente podemos negar que dichas menciones apunten a los autores señalados. El estoicismo se hará eco de esta tendencia ilustrada reduciendo el azar a un vocablo vacío que denota la ignorancia humana en el interior de una configuración racional omnímoda y estrictamente necesaria: causa oculta a la razón humana o conceptualización de lo fortuito como merma intelectual (SVF II, 965-973). La interpretación del azar como *asylum ignorantie* o *testimonium paupertatis* se extiende, sin embargo, hacia siglos muy posteriores. Tal es el caso de Francis Bacon, quien sitúa la noción de fortuna en lugar preeminente entre los *idola fori*. La fortuna es el primer ejemplo mencionado por el filósofo: "una noción falsa sedimentada en la mente humana que se apodera de ella y le impide conocer la verdad". Como sabemos, los ídolos del mercado proceden del pacto y la asociación entre los hombres y se fundan por ello, principalmente, en el lenguaje. Hay dos tipos de *idola fori*: los nombres de cosas inexistentes producto de suposiciones imaginarias, y aquellos nombres que si bien designan cosas reales, resultan sin embargo confusos y en sí mismos mal definidos: "Al primer tipo pertenecen las expresiones *fortuna*, primer móvil..." (*Novum organum* I, LX). Spinoza, por su parte, define el término latino *contingens* –empleado a partir de Mario Victorino para traducir el griego συμβεβηκός – en la línea de la tara intelectual: "Pero una cosa se llama <<contingente>> sólo con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento. En efecto, una cosa de cuya esencia ignoramos si implica contradicción, o de la que sabemos bien que no implica contradicción alguna, pero sin poder afirmar nada cierto de su existencia, porque se nos oculta el orden de las causas; tal cosa –digo– nunca puede aparecerse como necesaria, ni como imposible, y por eso la llamamos contingente o posible" (Spinoza, *Ética*, op. cit, I, XXXIII, esolio I, p. 83) Por último, dentro del debate moderno acerca del determinismo, teorías como las de Pierre Simon de Laplace siguen respondiendo a una comprensión intuitiva del acontecimiento fortuito en el marco de la pobreza y los límites del intelecto. El demonio laplaciano reduce la extrema complejidad de lo real a una fórmula cognoscible, salva la petreidad de un mecanismo universal sin fisuras donde el azar, evidentemente, no puede ser sino una

2) estatuto ontológico del azar: acausalismo

Dentro del mundo griego encontramos los orígenes de una corriente interpretativa que otorga al azar un estatuto estrictamente ontológico, a diferencia de la consideración epistemológica negativa que caracteriza las propuestas anteriores. La naturaleza de lo fortuito se extiende en el interior de esta propuesta desde el desconocimiento de las causas expresado en la terminología del azar –*asylum ignorantiae*–, hasta la ausencia objetiva de causalidad en el origen de un determinado hecho empírico y, en última instancia, en el origen de la totalidad del cosmos. El hecho fortuito aparece como acontecimiento espontáneo no subsumible, por tanto, a esquemas explicativos de corte causal. Desde este punto de vista, el azar, lejos de convertirse en un ángulo de invisibilidad racional sobre un fondo nomológico de racionalidad objetiva, aparece

“causa imaginaria” (al modo de la causa final) que desaparecerá, sin embargo, ante la sana filosofía que no ve en ellas más que la expresión de nuestra ignorancia de las verdaderas causas: “Así pues, hemos de considerar el estado actual del universo como el efecto de su estado anterior y como la causa del que ha de seguirle. Una inteligencia que en un momento determinado conociera todas las fuerzas que animan a la naturaleza, así como la situación respectiva de los seres que la componen, si además fuera lo suficientemente amplia como para someter a análisis tales datos, podría abarcar en una sola fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los del átomo más ligero; nada le resultaría incierto y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos”. , *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, trad. de Pilar Castrillo, Altaya, Barcelona, 1995, p. 25. En esta línea de pensamiento, Bertrand Russell enunciará más tarde su famosa definición del azar –chance– como nombre para un suceso cuya causa permanece desconocida: “What do I mean by a “chance” event? I mean one of which the causation is unknown”, en: *Reply to criticism, The collected papers of Bertrand Russell*, vol. 11, ed. Por John G. Slater, Routledge, London, 1997, p. 61. En el marco de esta identificación del azar con la pobreza del intelecto –pobreza relativa y ambigua, naturalmente, que se nutre de la exaltación ilustrada del pensamiento racional y de las facultades intelectuales del hombre que descubre, conoce, manipula y domina la naturaleza y el ser–, podemos especificar un cierto aire de familia en doctrinas como la atomista o la cosmología empedocleana que parecen, simultáneamente, defender la inexistencia del azar y el origen fortuito del cosmos (t. 67, 69 DK). Aristóteles distingue un grupo de pensadores que no niegan del todo la existencia del azar y la casualidad, llegando incluso a atribuir el origen del cosmos a una convulsión espontánea (*Fís.* II, 4, 196^a25-196b5). La indeterminación en el origen de tales movimientos iría más allá, por tanto, de la simple limitación intelectual. Tales convicciones no contradicen en la mentalidad científica griega la asunción de un mecanicismo estricto como estructura de fondo del dinamismo natural, que reserva la noción de τύχη o αὐτόματον para la expresión de la ausencia de finalidad omnímoda en el juego de combinaciones necesariamente vinculadas entre sí que configura todo mundo posible. De este modo, el azar se convierte, simultáneamente, en la expresión teórica de la ausencia de finalidad intrínseca al horizonte natural y en un mero nombre – ὀνομά τι μόνον τὸ συμβεβηκός ἐστίν, *Metafísica* 1026b13-14– dado a la ocurrencia de un suceso imprevisto e inesperado que, sin embargo, ha sido causado necesariamente.

como verdadera fractura de las leyes fundamentales de causalidad que rigen el dinamismo fenoménico: una convulsión automática inaudita para la que no puede ser individualizada causa alguna y ante la cual los mecanismos de explicación racional quedan completamente cancelados.⁵³⁹

3) *El azar como coincidencia o concurso*

Posiblemente la explicación más extendida del fenómeno fortuito sea aquella que identifica el azar con el cruce inesperado e impredecible de dos cadenas causales independientes entre sí y perfectamente determinables. Esta interpretación participa del reduccionismo epistemológico propio del primer grupo de opiniones que hemos

⁵³⁹ Como hemos apuntado en la nota anterior, se trata de la identificación del evento fortuito con una quiebra esencial en el tejido universal de la causación, a saber: la aceptación de fuerzas o eventos naturales completamente ajenos a las leyes de la causa y el efecto, sucesos verdaderamente incausados y, por ende, auténticamente fortuitos. El azar se convierte en indeterminación objetiva, una potencia para la que no es posible encontrar una causa ni ofrecer una explicación. En el mundo antiguo, Aristóteles ya distingue entre sus precededores a un grupo de pensadores que niegan del todo la existencia del azar y la casualidad, llegando incluso a atribuir el origen del cosmos a una convulsión espontánea o torbellino – δίνη- (*Fís.* II, 4, 196^a25-196b5). Se trata de propuestas como la de Anaxágoras, Demócrito o Empédocles (t. 67, 69 DK). La indeterminación en el origen de tales movimientos iría más allá, por tanto, de la simple limitación intelectual que hemos visto en el sentido anterior del azar. Esta propuesta parece estar en contradicción con otros asertos de la doctrina democrítea donde se afirma que nada ocurre al azar, sino que todo llega a ser por una razón y necesariamente οὐδὲν χρημα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ’ ἀνάγκης (Leucipo, fr. 2 DK) En realidad, las contradicciones son sólo aparentes. La mentalidad científica griega del pluralismo jonio asume un mecanicismo estricto como estructura de fondo del dinamismo natural, que reserva, sin embargo, las nociones de τύχη y αὐτόματον para la expresión de la *ausencia de finalidad* o diseño trascendental en el juego de combinaciones necesariamente vinculadas entre sí que configura todo mundo posible. De este modo, el azar se convierte, simultáneamente, en la expresión teórica de la ausencia de finalidad intrínseca al horizonte natural y en un mero nombre dado a la ocurrencia de un suceso imprevisto e inesperado que, sin embargo, ha sido causado necesariamente. Dentro del pensamiento antiguo encontramos una continuación del acausalismo en la famosa parálisis o desviación espontánea de los átomos en el vacío propuesta por Epicuro, que posteriormente Lucrecio traducirá en *De rerum natura* II, 292 como clinamen. La teoría, como es sabido, localiza en el movimiento azaroso de la caída en el vacío de los átomos el origen del cosmos, a la par que garantiza la libertad del hombre (vid. Bailey, C., *The Greek Atomists and Epicurus: a study*, Clarendon Press, Oxford, 1922; Furley, D., *Two Studies on Greek Atomists*, Princeton, 1967). En la línea de esta catalogación ontológica de una convulsión espontánea original se sitúa el tyquismo de Charles S. Peirce en el mundo contemporáneo, que afirmó que el determinismo universal era un postulado científico innecesario que la evidencia empírica tendía a desmentir. Cuanto más precisas son nuestras observaciones, mayor número de irregularidades son extraídas de las leyes científicas. Sólo asumiendo la presencia del azar en todo lo que ocurre podemos dar cuenta de la diversidad del universo. El tyquismo o la doctrina del azar absoluto significa para Peirce *indeterminismo real y objetivo*, y no una mera tara epistemológica en las facultades individuales. En efecto, el universo y su desarrollo, así como la libertad humana, son incausados (ver *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* vols. I-IV ed. Hartshorne, Ch. y Weiss, P., Harvard Univ. Press, Cambridge Mass., 1965; vols. V-VIII ed. Burks, A.W., Harvard Univ. Press, Cambridge Mass., 1965); cf. Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, II, 292, trad. del Abate Marchena, Cátedra, Madrid, 1999; véase también Epicuro, *Carta a Heródoto*, en *Obras*, trad. de M. Jufresa, Altaya, Barcelona, 1998, pp. 7-37. Para la noción de azar en Epicuro, Long, A.A., “Chance and natural law in Epicureanism”, en: *Phronesis* 22 (1977) 63-88.

señalado y niega explícitamente la validez del segundo. En efecto, denominamos fortuito al encuentro de distintos cursos de acción –natural o intencional- perfectamente localizados en el espacio y en el tiempo, cuya interferencia, sin embargo, no responde a la orientación intrínseca y constitutiva de cada uno de los procesos. En este sentido, la conjunción de ambas líneas causales resulta accidental y, por ello mismo, impredecible –aquí coinciden 1 y 3- Por otra parte, en el origen de tal interferencia accidental no podemos individuar una causa propia o una pauta estructural generadora de regularidad, sino indefinidas causas indeterminadas que pueden haber contribuido a la emergencia del choque fortuito. La interpretación del azar como coincidencia descarta, por tanto, la ausencia objetiva de causalidad en el dinamismo natural e intensifica la imprevisibilidad de la ocurrencia fortuita. De hecho, bajo el influjo del pensamiento científico moderno, tesis como las de John S. Mill o A. Cournot, que han pasado a la historia del azar como absolutamente referenciales, están basadas en un concepto de causalidad inserto en la teoría del determinismo causal. Las causas del evento fortuito existen naturalmente, pero escapan al control de nuestros cálculos. El carácter fugitivo del hecho fortuito coincide a la perfección con los rasgos esenciales del primer grupo de interpretaciones que hemos distinguido. Sin embargo, en el caso que nos ocupa la merma intelectual viene complementada por un cierto reduccionismo fisicalista de la complejidad de los fenómenos naturales y por la eficacia conceptual de la moderna noción de ley. El acontecimiento fortuito es la instancia no reconducible a la uniformidad nomológica en cuyo contexto ella misma emerge como coincidencia excepcional y a partir de la cual no es posible para el intelecto extraer uniformidad alguna⁵⁴⁰. El suceso, en fin, no es causado *fortuitamente*, sino que acompaña de manera incidental e inesperada un curso de acción o una orientación causal en sí misma perfectamente determinable, quedando reducida su naturaleza al aspecto residual de lo coincidente.⁵⁴¹

⁵⁴⁰ El profesor Calvo ha examinado la relevancia de la noción de ley a la hora de interpretar el concepto aristotélico de azar: Calvo Martínez, Tomás, “El azar en la Física de Aristóteles”, op. cit

⁵⁴¹ El cruce, la intersección, la confluencia y el encuentro son, con toda seguridad, las imágenes más populares en conexión con la moderna idea del azar. El pensamiento científico se hace cargo de ellas insistiendo en el carácter inesperado, mas no incausado, de los encuentros entre cadenas de causación independientes entre sí. Una perspectiva que descarta por completo el estatuto ontológico del evento fortuito y lo reduce a las coordenadas de la sorpresa y la imprevisibilidad objetiva. Sin embargo, esta concepción del acontecimiento fortuito como concurso de líneas de causación aparece ya, naturalmente, en el seno del pensamiento antiguo: desde el sentido del encuentro en la literatura arcaica hasta la fijación teórica de Aristóteles, que recurrirá al famoso ejemplo del tropiezo casual entre el acreedor y el deudor, el azar es concebido como cruce inesperado de trayectorias estables, previsibles y, por ende, conceptualizables. Más adelante, un pensador como Boecio insistirá en la figura del entrecruzamiento como clave de comprensión de los acontecimientos que llamamos fortuitos (*De consolazione*

Estas tres direcciones de sentido pueden resumirse atendiendo a las diferentes funciones que la noción de azar cumple en el interior de las diversas propuestas. Una función que implica, en primer lugar, un *posicionamiento marginal y subsidiario* de la noción de azar con respecto a las coordenadas fundamentales de la teoría, el conocimiento y la ley como indicadores de una estructura racional de orden subyacente a la complejidad y a la pluralidad del ser. Dicha constitución intrínseca de la totalidad de lo ente ha de permanecer abierta, naturalmente, a la captación, la comprensión y la intervención del intelecto humano sobre la misma. Desde este punto de vista, hemos visto cómo el azar se presenta como la *alteración repentina* de la normalidad, esto es: de la frecuencia y el sentido de los acontecimientos en el marco de una estructura de orden. En este sentido, el fenómeno fortuito viene designado como *residuo de ignorancia, ausencia de causación o coincidencia imprevisible*. A nuestro juicio, toda problematización del azar puede ser reconducida a uno de estos tres momentos. Y ello tanto desde el interior de la tradición filosófica estricta, como en el seno de una aproximación más amplia e incluso previa a la aparición de la prosa filosófica.⁵⁴² La comprensión del fenómeno fortuito se

philosophiae, V, I). Por su parte, Tomás de Aquino, en su comentario al libro VI de la *Metafísica*, donde Aristóteles perfila conceptualmente la noción de accidente, hace uso de la imagen de la coincidencia o cruce de líneas de causación -*concursum duarum causarum*- para dar cuenta del ejemplo aristotélico del hombre que es asesinado al encontrar por causalidad unos ladrones en la fuente (*In Metaph* lib VI, lect 3, n. 1210). El pensamiento científico moderno asumirá de modo explícito estas intuiciones. John S. Mill constituye uno de los ejemplos más representativos en la interpretación del azar como coincidencia: “Chance is usually spoken of in direct antithesis to law; whatever (it is supposed) cannot be adscribed to any law, is attributed to chance. It is, however, certain, that whatever happens is the result of some law; is an effect of causes, and could have been predicted from a knowledge of the existence of those causes, and from their laws... An event occurring by chance, may be better described as coincidence from which we have no ground to infer an uniformity... It is incorrect, then, to say, that any phenomenon is produced by chance; but we may say that two or more phenomena are conjoined by chance, that they coexist or succeed one another only by chance; meaning that they are not related through causation”, *A system of logic*, Toronto, 1974, libro III, caps, xvii, p. 526. Sin embargo, probablemente ha sido el pensador francés A.A. Cournot quien haya contribuido de manera definitiva al asentamiento de esta idea del azar en el pensamiento científico actual: “Les événements amenés par la combinaison ou la rencontre d’autres événements qui appartiennent à des séries indépendantes les uns des autres, sont ce qu’on nomme des événements *fortuits*, ou des résultats du *hasard*”. Cournot, A.A., *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, Paris Hachette, 1851, p. 30 ; ver también su *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, Paris 1843.

⁵⁴² El debate en torno a la noción de τύχη que hemos expuesto en la primera parte de nuestro trabajo da buena cuenta de esta afirmación. En efecto, en última instancia, toda problematización del azar se reduce a una pregunta acerca del origen y el sentido de los diversos tipos de acontecimientos que configuran el tejido global del ser y la paulatina construcción de la existencia individual. En concreto, de aquellos acontecimientos que tenemos por culminantes y decisivos en el curso de nuestra existencia: la vida, la muerte, lo inesperado y decisivo. En el caso del acontecimiento fortuito, la tradición denominada prefilosófica responde mediante sus propios instrumentos a estos mismos interrogantes y lo hace, en nuestra opinión, de un modo también reconducible a las tres direcciones de sentido que hemos señalado. Tanto en la cosmovisión homérica y arcaica que identifica la singularidad del acontecimiento inesperado

ubica, por tanto, tradicionalmente, en el interior de direcciones de sentido caracterizadas por la idea del azar como nombre vacío de contenido (Anaxágoras, Demócrito, medicina hipocrática, estoicismo, Francis Bacon...), como fenómeno objetivamente incausado (Anaxágoras, Demócrito, Epicuro, Lucrecio, Charles S. Peirce), como suceso de causas desconocidas pero existentes que operan según estrictas leyes naturales (Demócrito, Anaxágoras, Spinoza, Russell) o como evento inesperado resultante de la concurrencia de cadenas causales independientes (Boecio, Tomás de Aquino, Stuart Mill, Cournot). A pesar de la amplitud de tales propuestas, creemos que ninguna de estas alternativas cubre por completo la complejidad *teórica y práctica* del fenómeno fortuito. Y creemos que en ello estriba, precisamente, la relevancia intrínseca de la propuesta de Aristóteles. La reducción del fenómeno fortuito a esquemas explicativos de corte científico o la identificación del azar con la ausencia de causación ignoran completamente la dimensión rectora de la experiencia humana del acaso, a saber: la *praxis*. Tal desinterés se encuentra en el origen de algunos errores fundamentales que obstaculizan tradicionalmente el pensamiento del azar. La propuesta aristotélica insistirá en la reivindicación de un espacio reflexivo para el acontecimiento fortuito que no queda reducido a ninguna de las opciones descritas más arriba. En primer lugar, Aristóteles descartará, como veremos, la opinión de quienes rechazan por completo la existencia del azar identificándolo con la merma intelectual o la ignorancia, pues es

con una red global de sentido que se cumple inexorablemente, como en la concepción ilustrada de la experiencia que abre la posibilidad de una indeterminación objetiva fundamental –progreso e indeterminación del futuro– como factor clave en la constitución de la vida humana, encontramos idénticas claves de comprensión del fenómeno fortuito: el azar como función de lo divino en la mentalidad arcaica intensifica la ignorancia y la fragilidad del intelecto humano para dar cuenta racional de aquello que acontece de modo significativo en nuestras vidas. Por otra parte, el azar como residuo de la trascendencia y ámbito marginal de indeterminación en el racionalismo ateniense insiste en la demarcación de los límites de la acción racional sobre el mundo y sobre la propia existencia. El origen de tales límites procede en ambos casos de instancias completamente opuestas, en efecto. Sin embargo, ambas cosmovisiones caracterizan lo fortuito como elemento incontrolable, imprevisible y de origen incierto en relación con las capacidades intelectuales del ser humano. El accidente homérico, la entrega del don divino o la coincidencia de la divinidad y el mortal presente en la poesía pindárica transmiten una misma dirección de sentido en la interpretación de aquello que ocurre cotidianamente de modo inesperado y parcialmente incomprensible, configurando, sin embargo, espacios de significación práctica en la vida de los sujetos implicados. No muy distinto es el caso de la metafísica cristiana y del debate teológico acerca de la contingencia del mundo, la omnisciencia divina y el libre arbitrio. Independientemente de las diferentes respuestas que se den a estas cuestiones, la noción de azar permanece intacta en sus elementos constitutivos: el acaso es siempre una ocurrencia incierta e incomprensible de cierta relevancia práctica cuyo origen permanece desconocido. Insistimos en el hecho de que las diversas cosmovisiones se perfilan a partir de los distintos tipos de respuesta que se ofrecen a la pregunta por el origen de tales irrupciones irreversibles y convulsas: destino, voluntad de los dioses, diosa fortuna, indeterminación natural, contingencia de los procesos, providencia del dios único y creador...

evidente “que muchas cosas llegan a ser y son debido a la suerte y a la casualidad”⁵⁴³. Del mismo modo, tampoco será admisible una propuesta explicativa que encuentre en el hecho fortuito el origen de la regularidad, la belleza y el orden del cosmos, por cuanto el azar se presentará como causa accidental siempre secundaria respecto de un fondo substancial y una táxis previa⁵⁴⁴. Nos queda, por tanto, identificar el acontecimiento fortuito con la coincidencia inesperada e imprevisible de líneas causales independientes. Sin embargo, veremos cómo la reducción del azar al ámbito de la coincidencia natural de los procesos físicos resulta completamente insuficiente a los ojos de Aristóteles, que exige al fenómeno excepcional la generación de un ámbito imprevisto de significación en el seno de la praxis, esto es, en el horizonte de los intereses humanos de un ser racional que ejecuta su existencia con vistas a la consecución de la vida buena en el seno de la comunidad (este será el sentido de la expresión ἔνεκα τοῦ ο ἔνεκά του aplicada al hecho fortuito). Será en el esfuerzo conceptual por combinar la esfera de la causalidad natural y el ámbito de la vida humana donde Aristóteles se mostrará superior a todas las direcciones de sentido que hemos perfilado brevemente.

Antes de elaborar el itinerario bibliográfico que anunciábamos al comienzo, conviene destacar un último aspecto relativo a las interpretaciones tradicionales del azar en Aristóteles. Se trata, a nuestro juicio, del error de comprensión por excelencia en la lectura de la teoría aristotélica del azar, cuya fuente se encuentra, indudablemente, en una aproximación completamente fisicalista al fenómeno de lo fortuito. Nos referimos a la identificación del hecho fortuito en sentido amplio, τύχη y αὐτόματον, como *obstáculo* a la actividad de la naturaleza y como instancia conceptual irreconciliable con la noción aristotélica de τέλος. Una interpretación que asimila el azar a la *ausencia de finalidad*. Como tendremos ocasión de analizar en detalle, la τύχη aristotélica no representa el cruce *neutral* de cadenas causales independientes en el espacio-tiempo. τύχη y αὐτόματον no son nomenclaturas vacías de contenido ni ídolos del lenguaje para la expresión de la ignorancia humana; no designan la ausencia objetiva de causalidad en el seno de los procesos naturales ni pueden identificarse con el origen espontáneo de toda dimensión de orden. Pero ante todo, por encima de todas estas indicaciones, las nociones empleadas por Aristóteles para pensar la dimensión

⁵⁴³ Fis. II, 4, 196^a11-12: “πολλὰ γὰρ καὶ γίγνεται καὶ ἐστὶν ἀπὸ τύχης καὶ ἀπὸ ταῦτομάτου”.

⁵⁴⁴ *Ibid.* II, 6, 198^a5-15.

problemática de lo azaroso en la naturaleza y lo fortuito en la vida humana no responden en absoluto a las imágenes del *obstáculo* y la *frustración* del dinamismo teleológico imperante en el ámbito del movimiento. Tal es la interpretación derivada de los análisis estrictamente empiristas de la física aristotélica realizados por autores como E. Zeller, A. Mansion o N. Hartmann⁵⁴⁵. Insistiremos con mayor detenimiento en este aspecto de la doctrina aristotélica. Por el momento, queremos subrayar una idea fundamental para una correcta valoración del pensamiento aristotélico del azar: αὐτόματου y, en particular, τύχη no constituyen instancias opuestas a τέλος en la distribución conceptual llevada a cabo por Aristóteles. Bien al contrario, ambas nociones resultan sólo comprensibles en perfecta complementariedad con la prioridad de la teleología, como supo ver Nietzsche muchísimos siglos después⁵⁴⁶. El azar y el finalismo no sólo no se excluyen sino que se exigen y se coopertenecen. Una coopertenencia que significa, por supuesto, proximidad del hecho fortuito con el finalismo de los procesos naturales y, ante todo, con la intencionalidad de los cursos de acción racionales: la teleología como elemento nuclear de la estructura intencional de la acción humana⁵⁴⁷.

⁵⁴⁵ Al respecto pueden consultarse las valiosas aportaciones Wieland, W. *Die aristotelische Physik*, op. cit., pp. 255ss.

⁵⁴⁶ “Cuidado con afirmar que hay leyes en la Naturaleza. No hay más que necesidades: aquí no hay nadie que mande, nadie que obedezca, nadie que transgreda. Si sabéis que no hay fines, sabéis también que no hay azar: pues la palabra <<azar>> sólo tiene sentido con referencia a un mundo de fines”, Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, III, par. 109, trad. de Charo Greco y Geer Groot, Akal, Madrid, 1988, p. 148; cf. Boeri, M.D., *Aristóteles. Física I y II*, op. cit. esp. pp. 209-217; -“Chance and Teleology in Aristotle”, en: *International Philosophical Quarterly* 35 (1995), 87-96.

⁵⁴⁷ Sólo así resulta comprensible la afirmación de la *Física* según la cual el acontecimiento fortuito pertenece al ámbito de los fines (*Fís.* II, 5, 196b 23-4) Existe una íntima conexión entre el azar y la acción responsable que convierte al fenómeno fortuito en el resultado accidental, inesperado y excepcional de cursos de acción teleológicamente orientados a fines distintos de los resultantes. Pero no todo efecto colateral es llamado fortuito, sino sólo aquél que produzca un plus de significación práctica en la red de deseos, proyectos y planes del individuo racional, que ve los mismos muchas veces frustrados o beneficiados de modos casual, es decir, al margen de su voluntad y su intención. La significatividad es el sentido que algo cobra para un individuo concreto, el espacio inaugurado por el evento, como sugiere maravillosamente Carlo Diano por doquier en su *Forma y evento*. Un sentido que, en términos causales, opera de tal manera que aun no habiendo sido dispuesto ni previsto racionalmente así por el agente, resulta *como si* tal fuera el caso. Hechos que producen inesperadamente, eventualmente, de repente y sin explicación posible, *modificaciones* en la red de mis deseos y planes como individuo, en la configuración, en definitiva, de un determinado proyecto ético, de una cierta proyección de la propia existencia hacia la plenitud de sí misma. Significación es, por tanto, que un acontecimiento singular resulte prácticamente relevante para una parcela concreta de un curso de acción pragmáticamente determinable. Relevante, por tanto, para mi historia personal, para la historia de un singular.

Quedémonos, por tanto, con la idea de que el azar aristotélico aglutina las diversas tentativas de comprensión del fenómeno fortuito, realizando una criba estricta en su interior y completando sus aspectos más importantes desde una apertura al ámbito de la praxis. Una vez justificadas las afirmaciones iniciales acerca de la insuficiencia del tratamiento especializado de la teoría aristotélica y habiendo apuntado algunos de los errores más frecuentes que encontraremos en el interior de las mismas, procederemos a la exposición del estado actual de las investigaciones relativas al pensamiento aristotélico acerca del azar, la suerte y la casualidad.

B. ESTADO DE LA CUESTIÓN:

Para seguir el trayecto de la recepción crítica de la doctrina aristotélica del azar nos ha parecido conveniente acotar el espectro temporal que cubre los últimos 150 años. Y ello por dos razones. En primer lugar, porque, exceptuando a los comentaristas antiguos, las diversas interpretaciones de la teoría sobre τύχη y αὐτόματον elaborada en *Física* II, 4-6 confluyen necesariamente en la redacción de un artículo de Adolph Torstrik para la revista *Hermes* en 1875. En dicho artículo, el helenista alemán afirma el carácter corrupto de los pasajes aristotélicos conservados como *Física* II, 4-6 y niega toda validez teórica al contenido de sus doctrinas. Las contradicciones intrínsecas del texto

son tales, sostiene, que resulta necesaria una enmienda filológica que nos permita acceder al sentido oculto de lo que, sin duda, constituiría una teoría aristotélica original. El texto de Torstrik resulta de una importancia fundamental no tanto por sus contenidos filosóficos, ciertamente escasos, como por las implicaciones históricas de sus hipótesis de trabajo. En efecto, a partir de las conclusiones de Torstrik asistimos a la reivindicación por parte de los especialistas tanto de la coherencia interna de los pasajes aristotélicos como de la relevancia filosófica de las doctrinas contenidas en los mismos.

El segundo motivo que justifica nuestra decisión es, naturalmente, la extraordinaria renovación de los estudios aristotélicos acontecida desde principios del siglo XX a partir de la publicación en 1923 del libro de Werner Jaeger *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*⁵⁴⁸

Comenzaremos nuestro itinerario con un texto clásico en la historia de los estudios del pensamiento antiguo. Nos referimos al *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, de Eduard ZELLER⁵⁴⁹. En su interior encontramos una exposición detallada de la doctrina aristotélica del azar expuesta en *Física* II, 4-6 que imprime a las investigaciones posteriores sobre la filosofía natural aristotélica un cierto aire de familia, a la par que contribuye a la sedimentación de algunos de los errores de interpretación más frecuentes que hemos señalado con anterioridad⁵⁵⁰. Zeller reconoce

⁵⁴⁸ Jaeger, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923; trad. española de José Gaos, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, 1946. Para una revisión histórica de las diversas interpretaciones relativas a la propuesta genética de Jaeger puede verse en castellano la Introducción de Emilio Lledó a las *Ética Nicomaquéa y Ética Eudemia*, Gredos, Madrid, 1985(3ª), pp. 7-119. Asimismo, Berti, E., *La filosofía del primo Aristotele*, Padua, 1962, especialmente la introducción; del mismo autor *Aristotele nel Novecento*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1992, esp. la primera parte; Calvo Martínez, T., *Aristóteles, Acerca del Alma*, 1978, esp. la Introducción general; Nuyens, F., *L'évolution de la Psychologie d'Aristote*, Lovaina, 1948; Wieland, W., *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen, 1962, esp. pp. 11-51; Moraux, P. (ed.), *Aristoteles in der neueren Forschung*, Darmstadt, 1968. Por último, Teresa Oñate dedica la primera parte de su investigación sobre los metafísicos al “renacimiento contemporáneo” de Aristóteles. En su interior encontramos no sólo una aproximación a la hipótesis genética de Jaeger, sino una verdadera cartografía aristotélica que, a nuestro juicio, resulta no sólo pertinente sino absolutamente imprescindible para comprender el estado actual de las investigaciones en torno a la metafísica de Aristóteles.

⁵⁴⁹ Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, O.R. Reisland, Leipzig, 1921(4ªed).

⁵⁵⁰ Zeller, op. cit., II Teil, 2.

en la doctrina aristotélica la primera investigación estricta del problema del azar⁵⁵¹ e insiste en el carácter innovador de las propuestas del estagirita frente a sus predecesores, localizando las características elementales de todo acontecimiento azaroso en el interior de una de las direcciones de sentido señaladas anteriormente. En concreto, Zeller interpreta el problema del azar como coincidencia inesperada de dos cadenas causales independientes entre sí. Las indicaciones del helenista alemán que nos interesan en mayor medida son, sin embargo, las relativas a su definición radical del azar como *obstáculo a la actividad teleológica de la naturaleza* en el terreno de los procesos físicos. Desde el interior de una tendencia marcadamente empirista e ignorando por completo las afirmaciones aristotélicas de *Física* II, 6, Zeller identifica el acontecimiento fortuito con una “Störung der Zwecktätigkeit”⁵⁵², insistiendo en la frustración de los fines naturales implicados en los procesos en los que irrumpe el suceso inesperado y en el concepto de materia (Stoff) como soporte teórico de las nociones de necesidad absoluta y ciego azar. Asimismo, el pensador alemán encuentra en la idea de excepción a las leyes naturales (Ausnahmen von der Regeln⁵⁵³) otro de los rasgos esenciales de la doctrina aristotélica, empleando para ello una terminología marcadamente científicista y extraña al propio Aristóteles.

-En 1875, Adolf TORSTRIK publica en la revista *Hermes* un artículo titulado “ΠΕΡΙ ΤΥΧΗΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΑΥΤΟΜΑΤΟΥ. Arist. Phys. B 4-6”⁵⁵⁴. El texto constituye un verdadero punto de referencia para las investigaciones que irán apareciendo a lo largo del siglo XX en torno a la doctrina aristotélica del azar, la suerte y la casualidad. La

⁵⁵¹ Op. cit, p. 334. Al hablar del azar (das Zufällige) Zeller remite a la expresión griega τὸ συμβεβηκός y, en sentido restringido, a τὸ ὑπὸ τύχης, p. 334, n. 1

⁵⁵² *Ibid.*, 336: “das Zufällige entsteht dadurch, dass eine freie oder unfreie Zweckthätigkeit durch die Einwirkung äusserer Umstände auf einem ihrem Zweck fremden Erfolg hingelenkt wird. Und da nun diese einwirkenden Umstände doch immer in der Beschaffenheit der materiellen Mittel, durch welche eine Zweckthätigkeit sich vollzieht, und in dem Naturzusammenhang, dem dieselben angehören, zu suchen sind, so liesse sich der Zufall im Sinn unseres Philosophen auch als Störung der Zweckthätigkeit durch die Mittelursachen definieren“, p. 336 ; cf. pp 428 y ss.

⁵⁵³ *Ibid.* p. 428.

⁵⁵⁴ Torstrik, AD., “PERI TUXHS KAI TOU AUTOMATOU, Arist. Phys. B 4-6”, en: *Hermes* 9 (1875), pp. 425-470.

contribución de los estudios de Zeller que hemos apuntado más arriba al pensamiento del azar en Aristóteles resulta de particular relevancia en un primer acercamiento a las investigaciones de Torstrik. En efecto, Torstrik es el primero en llamar la atención sobre algunos errores inaceptables en la propuesta de su compatriota, tales como la reducción de la complejidad del fenómeno fortuito a la idea de la frustración de las leyes naturales o la interpretación del azar como mera coincidencia⁵⁵⁵. A juicio de Torstrik, Zeller no habría conseguido abrirse paso en la original teoría de Aristóteles sobre el azar por dos razones fundamentales. En primer lugar, debido a una identificación de corte moderno entre las ideas de azar y obstáculo, que ignora un hecho constatable para todo observador medianamente astuto: los acontecimientos que denominamos fortuitos, aplicados al ámbito de los asuntos humanos, que es donde los clasifica el propio Aristóteles, presentan la forma tanto de la *frustración* inesperada de los fines, como de la *contribución* no planificada de los mismos.⁵⁵⁶ En segundo lugar, Zeller habría basado la esencia de la doctrina aristotélica del azar en la idea de lo coincidente, de la coincidencia entre dos líneas causales independientes que se cruzan de modo inesperado. Ahora bien, si redujéramos la naturaleza íntima del azar al dominio de las concurrencias entre cadenas de causación, nos veríamos obligados a afirmar bien que todo es azar, bien que nada es azar, pues tales coincidencias de cadenas causales son infinitas y suceden a todas horas tanto en el espacio natural como en el horizonte de la acción humana⁵⁵⁷. Torstrik destaca, por tanto, en un primer momento, tanto la originalidad de la propuesta de Aristóteles –a quien califica como el pensador más agudo de todos los tiempos⁵⁵⁸– como la necesidad de ir más allá de las

⁵⁵⁵ *Ibíd.* p. 425-26.

⁵⁵⁶ Torstrik señala con acierto que el cumplimiento del fin por el cual el curso de acción que acoge la emergencia del azar resulta, en última instancia, indiferente, p. 426.

⁵⁵⁷ “In der That haben wir hier zwei Reihen von Ereignissen, deren jedwede durch den Causalnexus gebunden ist. Aus diesen Reihen greife ich zwei Glieder heraus, z. B., das Spazierengehen und die Mondfinsterniss, setze sie in eine beliebige Beziehung, z.B., ich erblicke sie im Gehen, und nun ist der Zufall fertig. Aber da es unendlich viel Reihen von Thatsachen giebt, deren jede in sich durch das Gesetz von Ursache und Wirkung gebunden ist, und da ich jedes Glied der einen Reihen zu unendlich viel gleichzeitig Gliedern der übrigen Reihen in Beziehung setzen kann, so folgt, dass der grosse Haufe Recht hat wenn er ausruft, das alles Zufall sei. Und da sich umgekehrt von jedem Ereigniss, für sich genommen, die Ursache nachweisen lässt, so haben auch die Recht, welche behaupten, es giebt keinen Zufall. Sie haben beide Recht; und damit hat sich denn, wie Hegel zu sagen pflegte, der Begriff des Zufalls aufgehoben, das heisst, was er freilich nicht zu sagen pflegte, wir sind nicht tief genug in die Natur des Gegenstandes eingedrungen“, Op cit., p. 427.

⁵⁵⁸ *Ibíd.* p. 427.

identificaciones modernas tradicionales entre el azar y la coincidencia que frustra marcos nomológicamente configurados. La aportación de Torstrik, sin embargo, promete más de lo que brinda.

En el interior de su “ΠΕΡΙ ΤΥΧΗΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΑΥΤΟΜΑΤΟΥ. Arist. Phys. B 4-6”, Adolf Torstrik lleva a cabo un riguroso análisis filológico del texto griego que le conduce a la defensa del carácter corrupto y contradictorio de los pasajes aristotélicos como hipótesis central de su trabajo. Se trata, sin duda, sostiene el helenista alemán, del lugar más manipulado del *corpus aristotelicum*. Por esta razón, *Física* II, 4-6 precisaría de la intervención directa de la labor filológica y de la enmienda textual para la correcta comprensión de una coherencia que, por sí misma, está completamente ausente en los pasajes llegados hasta nosotros. Habiendo examinado minuciosamente los textos atribuidos a Aristóteles, Torstrik comenta: “Werfen wir nun noch einen Blick auf den zurückgelegten Weg, so finden wir in dieser Abhandlung [*Física* II, 4-6] eine solche Masse von Verderbniss wie kaum in irgend einem anderen Theile gleiches Umfangs des aristotelischen Schriftens”⁵⁵⁹. El trabajo de Torstrik constituye un brillante ejemplo de erudición filológica. Sin embargo, los pasajes de *Fis.* II, 4-6 demandan principalmente una interpretación *filosófica* y un acercamiento especulativo que no encontramos en absoluto entre las páginas del filólogo alemán.

Torstrik reconoce estar interesado en la historia misma de los textos aristotélicos (“die Geschichte des aristotelischen Textes”⁵⁶⁰) y formula la hipótesis de una evolución interna de la concepción de la suerte y la casualidad: los capítulos 4 y 5 de *Física* II corresponderían a un período cronológicamente anterior a la redacción de II, 6, que constituiría la versión definitiva del pensamiento aristotélico sobre el azar.⁵⁶¹ Asimismo y, curiosamente, en consonancia con Zeller, reivindica la originalidad y la potencia de la propuesta aristotélica frente a las corrientes materialistas que eliminan toda finalidad en la consideración ontológica y epistemológica de la *Physis*. A pesar de estas indicaciones, la falta de perspectiva especulativa y la desatención de Torstrik al

⁵⁵⁹ *Ibíd.* 469.

⁵⁶⁰ *Ibíd.* 470.

⁵⁶¹ Pp. 430-66. Esta propuesta será asumida por autores como A. Mansion y, particularmente, por J. J. Dudley, que articula su trabajo en torno a la demostración de la evolución de concepto de azar en la física y la ética aristotélicas. Volveremos sobre ello enseguida.

marco global en el que se desenvuelve la doctrina aristotélica le llevan a convertir la primera teoría sobre el azar en un terreno confuso y contradictorio repleto de interpolaciones malintencionadas y abierto a la necesaria enmienda de los fragmentos transmitidos: “Wenn sich nun ergibt, dass der Text nicht bloss durch die gewöhnlichen Ursachen, sonder durch absichtliche, tendenziöse Interpolation auf das äusserste verderbt ist, so werden wir nicht mit den griechischen Exegeten durch Abschwächung oder Hineintragung über diese Unmöglichkeiten hinwegleiten, sondern den Stier bei den Hörner fassen und den Text berichtigen müssen”⁵⁶² Por último, la dimensión práctica de la doctrina aristotélica queda por completo ignorada en el interior de los análisis realizados.

El trabajo de Torstrik constituye, como vemos, un punto de referencia para toda aproximación conceptual al problema de τύχη y αὐτόματον en Aristóteles. En efecto, tanto para insistir en la inautenticidad de los textos como para reivindicar la pertinencia teórica de sus contenidos, es necesario posicionarse frente a la hipótesis torstrikiana de las “interpolaciones tendenciosas”. La mayor parte de los estudiosos coinciden en señalar los errores de Torstrik como resultado de su escasa atención filosófica al texto o como consecuencia de la mera incompreensión del mismo.⁵⁶³ Si atendemos a la recepción de la doctrina a lo largo del siglo XX, encontramos un intento generalizado por reivindicar la autenticidad de los pasajes de la *Física* y por exponer con claridad los contenidos de una doctrina sin duda conflictiva en sus afirmaciones. Hemos de agradecer el esfuerzo del pensador alemán por desacreditar la autenticidad de los pasajes aristotélicos, por cuanto ello ha contribuido a una lectura más atenta de los contenidos ciertamente problemáticos que Aristóteles nos ofrece.

⁵⁶² *Ibíd.* 439.

⁵⁶³ Dudley, J.A.J., *The evolution of the concept of chance in the Physics and Ethics of Aristotle*, op. cit. p.19; Judson, Lindsay, *Aristotle on necessity, chance and explanation*, PhD Dissertation, Oxford, 1986, esp. Prefacio; Lennox, James G., “Aristotle on chance”, en *Articles on Aristotle*, vol. II, pp 116-125 (disponible también en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 66 (1984), p. 53; Ross, W.D., *Aristotle’s Physics. A Revised Text with introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford, 1936; Weiss, Helene, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basel, 1942, pp. 5; Wieland, Wolfgang, *Die aristotelische Physik*, op. cit., p. 260, n. 4.

-El primer estudio pormenorizado sobre la doctrina aristotélica de τύχη y αὐτόματον en el pensamiento de Aristóteles lo encontramos en el libro de Augustine MANSION *Introduction à la Physique Aristotélicienne*⁵⁶⁴. La obra de Mansion constituye una auténtica referencia para toda investigación centrada en la filosofía natural de Aristóteles. En su interior encontramos un recorrido histórico por las propuestas físicas prearistotélicas, desde los pensadores jonios hasta los escritos de Platón, que sirve de base para la exposición de las líneas centrales de la ciencia aristotélica del devenir y de su concepto fundamental de Physis. A partir de la consideración de los instrumentos conceptuales empleados por el estagirita en su aproximación a la estructura del movimiento natural, el trabajo del profesor Mansion se abre a la consideración de τύχη y αὐτόματον como candidatos posibles a formar parte de la clasificación de las causas establecida en *Fís.* II, 3. Una de las principales virtudes de la investigación llevada a cabo por Mansion reside, a nuestro juicio, en haber subrayado la decisión aristotélica de otorgar un espacio reflexivo a la problemática del azar y la fortuna. Mansion encuentra en el gesto de Aristóteles un intento por otorgar voz filosófica a una dimensión de interrogantes extraordinariamente presentes en la mentalidad popular griega desde tiempos inmemoriales⁵⁶⁵. En este sentido, parece pertinente, a juicio del erudito francés, llevar a cabo un análisis detallado del sentido de las nociones empleadas y de las diferencias existentes entre ambas. Asimismo, es digno de mención el hecho de que, si bien los análisis de Mansion quedan inscritos en una perspectiva claramente empirista, las relaciones entre el contenido de *Física* II, 4-6 y el examen de εὐτυχία, εὐπραξία y εὐδαιμονία llevado a cabo por Aristóteles en *EE* VIII, 2 son tenidos en cuenta y pertinentemente subrayados⁵⁶⁶.

En un tono similar al de Torstrik, Mansion defiende la existencia de una clara evolución interna en la doctrina aristotélica de la suerte y la casualidad⁵⁶⁷. Al igual que el helenista alemán, la constatación de múltiples contradicciones irreconciliables en el

⁵⁶⁴ Mansion, Augustin, *Introduction à la Physique Aristotélicienne*, Lovaina-Paris, 1913 (2ª ed. revisada y ampliada, Paris, 1987), pp. 292-314.

⁵⁶⁵ “Il semble que dans sa définition philosophique du hasard Aristote a voulu rejoindre les conceptions du sens común, auxquelles il attache une grande importance”. *Ibid.*, p. 307.

⁵⁶⁶ *Ibid.* 311, donde Mansion menciona las doctrinas éticas de Aristóteles buscando un apoyo para su tesis acerca de la evolución de la doctrina del azar.

⁵⁶⁷ *Ibid.*

interior de los pasajes de *Física* II, 4-6, particularmente entre el bloque unitario de los capítulos 4-5 y la formulación más exacta y aparentemente definitiva de II, 6, impondrían la validez de la mentada hipótesis de trabajo. No obstante, a diferencia de Torstrik, Mansion no interpreta el conflicto doctrinal del estagirita con una corrupción imparangonable de los pasajes ni con su exposición a interpolaciones malintencionadas, sino con la introducción paulatina de ciertas correcciones llevadas a cabo por el mismo Aristóteles en el interior de sus propios textos, así como con la distinción de dos sentidos del azar pertenecientes a distintos períodos de su pensamiento. Tales circunstancias y el estado aparentemente descuidado de la exposición de II, 4-6, conducen a Mansion a afirmar que Aristóteles comete en la redacción de su teoría sobre *τύχη* y *αὐτόματον* una verdadera “négligence du style”⁵⁶⁸.

A juicio de Mansion, las contradicciones internas a la doctrina del azar apoyan, a juicio de Mansion, la hipótesis de una evolución histórica de la concepción aristotélica de *τύχη* y *αὐτόματον*. Partiendo de este principio, el filósofo formula una tesis que será compartida por especialistas como David Ross y que distingue, como decíamos, dos sentidos del azar, incluyendo en dicho vocablo –“hasard”, en francés- tanto a *τύχη* como a *αὐτόματον*. En una primera fase de su pensamiento, Aristóteles habría distinguido un sentido amplio del término *αὐτόματον*, que incluiría a *τύχη* como vocablo específico relativo a los intereses humanos, y que designaría todas y cada una de las ocurrencias o acontecimientos caracterizados por su excepcionalidad en el marco de la regularidad natural e intencional⁵⁶⁹. El sentido amplio del azar contendría, por tanto, los casos de buena fortuna, así como los acontecimientos fortuitos desfavorables o desgracias. En un período posterior, sin embargo, Aristóteles habría restringido el significado del azar a la esfera de los fines, esto es, habría caracterizado su doctrina del acontecimiento excepcional mediante la atribución al mismo de una naturaleza teleológica, excluyendo, por tanto, todo caso de mala suerte⁵⁷⁰. Ambos sentidos

⁵⁶⁸ *Ibid.* P. 293. Analizaremos con más detenimiento la naturaleza de las inconsistencias doctrinales de *Fís.* II, 4-6 en el próximo apartado.

⁵⁶⁹ Mansion está pensando en *Física* II, 5, 196b 10-17 como pasaje temprano en la producción del estagirita, p. 311.

⁵⁷⁰ El fin se identifica con lo mejor. Es de resaltar que en la segunda edición de su obra, revisada y ampliada, Mansion ha integrado en su interpretación la lectura de los comentarios de D. Ross a la *Física* de Aristóteles en 1936 (Ross, D., *Aristotle's Physics*, op. cit.). En relación a la mala fortuna, el francés

constituyen una flagrante contradicción en el texto aristotélico y su fuente estaría, según la interpretación de Mansion, en una corrección incompleta de II, 5 llevada a cabo por Aristóteles. A pesar de que podemos constatar una línea evolutiva en el desarrollo de la teoría de Aristóteles, la afirmación del pensador francés se apoya, a nuestro juicio, en un lamentable error de interpretación. En concreto, nos referimos a la lectura de la afirmación aristotélica del carácter teleológico de los acontecimientos fortuitos (ἐνεκά του) Mansion cancela la posibilidad de una inclusión en el ámbito de la teleología del evento casual que denominamos desgracia o infortunio, pues la expresión ἐνεκά του descartaría por sistema toda ejemplificación de la mala suerte.

Hasta el momento, la lectura que el profesor Mansion realiza de los pasajes aristotélicos nos ha mostrado los siguientes aspectos relevantes:

- a) la insistencia en una aproximación filosófica a la dimensión popular de los interrogantes relativos a los acontecimientos fortuitos.
- b) la evolución interna de la teoría expuesta en *Fís.* II, 4-6 como explicación de sus contradicciones internas.
- c) finalmente, la distinción entre un sentido amplio y un sentido restringido del azar, irreconciliables entre sí.

A estas aportaciones, hemos de añadir un último apunte de carácter estrictamente doctrinal que nos retrotrae a la constatación previa de algunos errores tradicionalmente asumidos entre los intérpretes de Aristóteles. Parece significativo el hecho de que Mansion, en la obertura del capítulo que dedica a la noción aristotélica de azar en sentido amplio, declare que el término τύχη no será tomado en consideración por permanecer ajeno a los intereses generales de la investigación, esto es, el análisis de la ἐπιστήμη φυσική: “Nous pouvons immédiatement restreindre le champ de nos investigations en excluant la fortune au sens strict (τύχη), car elle n’est qu’une espèce du hasard (αὐτόματον), et précisément celle qui ne nous intéresse pas présentement, parce qu’elle est limitée au domaine de l’activité pratique de l’homme, dirigée par

parece apoyar la célebre y claramente inconsistente teoría de Ross acerca del “hostile agent”, sobre la que volveremos más adelante, Mansion, *Introd.*, op. cit, p. 307, n. 48.

l'intelligence"⁵⁷¹. Con ello, Mansion ignora por completo la posibilidad de una complementareidad, en el interior de la propia física, entre las dimensiones física y práctica del azar. En esta línea marcadamente empirista, el pensador francés localiza explícitamente las nociones τύχη y αὐτόματον en el terreno de "les obstacles à l'activité de la nature."⁵⁷², identificando así el azar con una *figura de negación o fuente de frustración del dinamismo natural conforme a fines*. Los efectos excepcionales de todo curso de acción teleológico no pertenecerían por sí mismos al orden de los fines y se presentarían en clara oposición no sólo a la noción de telos, sino, incluso, al concepto mismo de naturaleza o Physis⁵⁷³ empleado por Aristóteles. De este modo, ignorando sus propias indicaciones acerca de la relevancia práctica del concepto de τύχη y la idea del azar como causa accidental que promueve fines deseados pero no perseguidos, el filósofo francés concluye por intensificar el aspecto puramente científico del problema del azar en el marco de un enfrentamiento entre las ideas de *ley y frustración de la ley, orden y anomalía*, ajeno a las distinciones aristotélicas e indiferente, por lo demás, al sentido profundo y secundario (i.e., no explicativo) de las expresiones τὸ οὐκ ἕνεκα y ἕνεκά του como índices de significación práctica en el seno de los intereses humanos. Por lo demás, la reducción del problema del azar a consideraciones estrictamente epistemológicas, nomológicas o fisicalistas orienta esta tendencia interpretativa -ya presente en los trabajos de Zeller- hacia posturas extremas como las de Nicolai Hartmann, para quien la existencia del azar en el sistema aristotélico delata graves inconsecuencias no sólo en la propuesta teleológica del estagirita, sino incluso en su propia imagen integral del ser.⁵⁷⁴

⁵⁷¹ P. 293.

⁵⁷² Ibid. p. 282. Tal es la expresión que da título al capítulo VIII, en el que Mansion examina las nociones de *necesidad y azar*.

⁵⁷³ Mansion apoya esta opinión en múltiples textos de Aristóteles donde éste subraya con claridad que el suceso fortuito se produce al margen de la finalidad: op. cit., p. 300, n. 27 y 28. Como trataremos de mostrar en el núcleo de esta segunda parte, el pensador francés está pasando por alto la dimensión rectora del hecho fortuito, a saber, que el sentido del εἰνεκά του en los pasajes de la física ha de ser necesariamente distinto del tradicional y debe abrirse a implicaciones prácticas. El error de Mansion explica también su decisión de eliminar los sucesos desfavorables en el ámbito de la acción humana como no pertenecientes a la esfera de la finalidad.

⁵⁷⁴ "denn es gibt auch äussere Bedingungen, welche die Verwicklichung verhindern können... Aber Hemmungen solcher Art reimen sich schlecht mit der Herrschaft des Eidos –und der ihr entsprechenden Priorität der Energeia vor der Dynamis – sie bilden eine Art Fremdkörper im aristotelischen Weltbild, eine Unvollkommenheit, ein „Zufälliges“, für dessen Herkunft sich keine rechte Instanz aufweisen lässt“, *Kleinere Schriften*, Bd. II, *Abhandlungen zur Philosophiegeschichte*, Berlin, 1957, p. 86. Wolfgang Wieland ha llamado acertadamente la atención sobre estas líneas de Hartman, así

-Dentro de los estudios clásicos sobre la física aristotélica los trabajos de Sir David ROSS representan una aportación de extraordinaria relevancia. Tanto en su *Aristotle* como, particularmente, en el interior de su edición de las lecciones físicas de Aristóteles con introducción, traducción y comentario, los análisis de Ross nos ofrecen importantes testimonios a la hora de valorar la recepción crítica de la teoría del azar en el pensamiento del estagirita⁵⁷⁵. Una recepción que, en el caso del pensador británico, se presenta con un perfil claramente negativo. Los estudios de Ross apuntan a una ligera desconsideración de la consistencia y la pertinencia de la comprensión aristotélica del fenómeno fortuito: “The defects of Aristotle’s treatment of chance are evident”⁵⁷⁶. Semejante afirmación procede, una vez más, de la constatación de múltiples contradicciones en el interior de los pasajes de *Fís.* II, 4-6, donde Aristóteles hace un empleo indiscriminado y decididamente relajado de los términos *τύχη* y *αὐτόματον*⁵⁷⁷. Este empleo contradice explícitamente la distinción entre ambas nociones en II, 6 e implica, como ya comprobamos en Mansion o Torstrik, el carácter corrupto de los textos, la inconsistencia y las negligencias de estilo por parte de su autor o bien, por último, la evolución interna de la propia teoría y su exposición a una revisión constante pero descuidada por parte de Aristóteles. A pesar de estas

como sobre los riesgos de restringir la doctrina del pensador griego a un esquema explicativo perteneciente al vocabulario de la ciencia moderna, *Die Physik des Aristoteles*, op. cit. pp. 256-7 y 260, n. 4.

⁵⁷⁵ Ross, W.D., *Aristotle’s Physics. A Revised Text with introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford, 1936; *-Aristotle*, London, 1949 (1ª 1923), trad. esp. de Diego F. Pró, Aristóteles, Charcas, Buenos Aires, 1981. Otros trabajos reconocidos del erudito británico son los siguientes: *Aristotelis Physica*, edición de W.D. Ross, Oxford Classical Texts, Clarendon Press, Oxford, 1950; reimpr. corregida 1956. *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*, edición de W.D. Ross, Oxford Classical Texts, Clarendon Press, Oxford, 1958; reimpr. corregida 1970 ; *Aristotelis De Anima*, edición de W.D. Ross, Oxford Classical Texts, Clarendon Press, Oxford, 1956; *Aristotelis Politica*, edición de W.D. Ross, Oxford Classical Texts, Clarendon Press, Oxford, 1957; *Aristotelis Fragmenta Selecta*, edición de W.D. Ross, Oxford Classical Texts, Clarendon Press, Oxford, 1955; *Aristotle’s Metaphysics*, vol. I-II, Oxford, 1975 (1ª ed. 1924).

⁵⁷⁶ *Aristotle*, p. 77.

⁵⁷⁷ *Aristotle’s Physics*, op. cit, p. 38: “To begin with, we may note that in chs. 4 and 5 *τύχη* and *τὸ αὐτόματον* are used almost indiscriminately, with only occasional suggestions that there is a difference between them, and that it is only in ch. 6 that they are carefully distinguished”. En la misma página encontramos su teoría de los dos usos distintos de *αὐτόματον*, uno que incluye a *τύχη* y otro que la excluye, en concordancia con la tesis de Mansion.

constataciones, la doctrina aristotélica merece una la investigación detallada como la realizada por el erudito inglés. De ella podemos extraer 3 puntos fundamentales:

1) En primer lugar, Ross identifica el problema del azar con la perspectiva epistemológica del *asylum ignorantie* y con la noción de *coincidencia* que hemos revisado anteriormente. El azar (chance) no es más que el nombre seleccionado para la ignorancia de las causas operativas en un fenómeno determinado de frecuencia excepcional, o bien la mera designación del carácter imprevisible de un encuentro de cadenas causales independientes entre sí⁵⁷⁸. Ross está claramente influenciado por una visión determinista de los procesos naturales, que le llevará incluso a afirmar que el azar no implica contingencia⁵⁷⁹. El azar, por tanto, aparece como instancia de excepción en el marco nomológico de las leyes naturales.

2) En segundo lugar, y al hilo de estas consideraciones, Ross protagoniza una interpretación tremendamente importante del rasgo elemental de la *finalidad* implícita en los fenómenos fortuitos (ἔνεκά του). El suceso azaroso es localizado como cruce excepcional de cadenas causales cuya emergencia pertenece, además, al orden teleológico. A diferencia de las propuestas anteriores, Ross advierte que el sentido de la afirmación aristotélica y el significado del ἔνεκά του en los pasajes de *Fis.* II, 5-6 no puede ser identificado al modo tradicional, esto es, como proposición final-causal de carácter explicativo que da cuenta de las razones últimas que subyacen -a nivel estructural- y explican -a nivel epistemológico- la presencia de una sustancia o el desarrollo de una acción⁵⁸⁰. El resultado fortuito se produce siempre al margen de las intenciones del agente racional o independientemente del curso regular de un proceso natural fundamentado en la estructura eidética. En este sentido, ἔνεκά του ha de ser interpretado desde una perspectiva más amplia⁵⁸¹. Con la asunción de la finalidad como

⁵⁷⁸ *Aristotle's Physics*, op. cit, pp. 37-41; cf. *Aristotle*, op. cit, p. 78.

⁵⁷⁹ "And on the whole the treatment of chance in the *Physics* does not imply the existence of contingency", *Aristotle*, op. cit. 115

⁵⁸⁰ "It is imposible to make sense of his doctrine of chance if we take ἔνεκά του to have here its natural meaning of "for a purpose" ", *Ar. Physics*, op. cit, p. 39.

⁵⁸¹ Podemos encontrar empleos distintos de ἔνεκά του en Aristóteles: *Física* 194^a35; *De anima* 415b2 y *Metafísica* 1072b2. El fin puede ser interpretado como la motivación por la cual una acción es llevada a cabo, esto es, como su razón explicativa o causa final propia (como cuando decimos que hemos estudiado mucho *para aprobar un examen*); o bien como el resultado no intencionado pero significativo que se

atributo esencial del caso fortuito, Ross está rechazando explícitamente toda interpretación del azar en Aristóteles en términos de frustración, negación u obstáculo al dinamismo teleológico natural⁵⁸², identificando en unos casos el evento fortuito (τύχη) con secuencias de acontecimientos que se configuran *como si* estuvieran esencialmente orientados a la consecución de los resultados inesperados (encontrar el tesoro al cavar el hoyo para plantar un árbol), y en otros con consecuencias inauditas que simulan la acción intencional de una agente racional⁵⁸³ o el proceso inconsciente de la teleología natural (αὐτόματον). Asimismo, Ross abre la investigación del azar aristotélico hacia una consideración del carácter teleológico del hecho fortuito como elemento clave de la teoría, que aún no había sido valorado en su justa medida.⁵⁸⁴

La propuesta de una lectura no explicativa de la expresión ἔνεκά του nos conduce a un tercer aspecto relevante. Ross coincide con Mansion en un mismo error de interpretación. Nos referimos al problema de la integración de la δυστυχία en la doctrina aristotélica una vez asumido el carácter finalista de los acontecimientos

produce inesperadamente (he encontrado un tesoro mientras cavaba un hoyo *para plantar un árbol*). En efecto, la causa de la acción de cavar el hoyo no es encontrar un tesoro y, por ende, el hallazgo no explica la puesta en marcha del proceso ni causa teleológicamente la ejecución del mismo. Pero eso no significa que el hallazgo del tesoro caiga fuera del ámbito de los fines, es decir, de aquellos resultados que desencadenan consecuencias negativas o positivas para un agente, a pesar de no haber sido planeados. Los resultados fortuitos son fines o “para algo” porque *satisfacen* fines, porque se convierten en espacios de relevancia *para alguien* (*finis cui*), objetivos cuyo cumplimiento habría sido deseado voluntariamente en una situación hipotética distinta de la actual (veremos a su debido tiempo las fisuras de esta propuesta, evidentes en el tratamiento de la mala fortuna). Fines que, en lugar de ser ya siempre fines en el origen del proceso (objetivos), se convierten en fines inesperadamente (resultados). Cf. *Metafísica* XII, 7, 1072b1-5).

⁵⁸² Ar. *Physics*, op. cit, p. 41.

⁵⁸³ Esto también encuentra una explicación en el hecho de que Ross apunta la que luego será la tesis central de Wieland, i.e., la teleología como Reflexionsbegriff o *Teleologie des Als-Ob*: Wieland, W. *Die Physik des Aristoteles*, op. cit, p. 255 ss. El concepto será retomado y defendido por Alejandro G. Vigo en su excelente *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Alber, Freiburg/München, 1996, pp. 144-58.

⁵⁸⁴ Véase Ar. *Physics*, op. cit, p. 41, pp. 517ss, donde el pensador británico emplea textos de EE y EN para apoyar la idea de que el ἔνεκά του aplicado al hecho fortuito no significa “con el fin de”, sino “actually attaining something which either was, or might naturally have been, taken as an end” (p. 517). Esta interpretación aparecerá constantemente en nuestros análisis. No es éste el lugar para una exposición detallada de la problemática, pero anunciamos ya que la propuesta de Ross, pesar de constituir un punto de inflexión en la lectura de la doctrina aristotélica, nos parece errónea por cuanto identifica la finalidad con aquello que *podría haber sido efecto de la naturaleza o del pensamiento* y que, por tanto, produce fines aparentes (end-like result, p. 520, 523). ¿Cómo asimilar a esta propuesta los casos de mala fortuna? ¿acaso un accidente fatal imprevisto y desafortunado es aquello que uno podría haber deseado para sí mismo?

fortuitos⁵⁸⁵. Dado que Ross restringe el sentido del ἔνεκά του a aquello que podría haber sido producido como resultado del pensamiento o de la naturaleza, los casos de mala suerte en los que un sujeto padece desgracias que, naturalmente, jamás habría deseado para sí mismo, parecen difícilmente explicables. Ante tales circunstancias, Ross perfila su teoría del *hostile agent*, cuyos contenidos valoraremos con detenimiento a su debido tiempo.

Las investigaciones de Ross acerca de la doctrina aristotélica del azar aportan, por tanto, las siguientes vías de aproximación al problema de τύχη y αὐτόματον: a) se trata de una teoría repleta de elementos contradictorios; b) los términos son empleados en II, 4 y 5 frecuentemente de modo intercambiable y confuso, en clara oposición a las definiciones de II, 6; c) la comprensión del fenómeno fortuito pasa por una interpretación renovada de la expresión ἔνεκά του o “para algo”; d) la localización del ἔνεκά του como rasgo elemental de todo acontecimiento fortuito descarta de inmediato la interpretación tradicional del azar como obstáculo a la actividad teleológica de la naturaleza; e) no obstante, la asunción de la naturaleza teleológica del acontecimiento fortuito convierte en problemática una cuestión que Aristóteles parece desplazar como mero apéndice a sus análisis del hecho fortuito: la mala suerte

Los trabajos de Zeller, Torstrik, Mansion y Ross, así como sus respectivas lecturas de la doctrina del azar en Aristóteles, configuran una primera aproximación a las líneas de interpretación mayoritariamente asumidas entre la literatura aristotélica especializada. Hemos decidido apuntar brevemente los rasgos que distinguen cada una de sus propuestas de modo que resulte más sencillo articular las coordenadas en las que se inserta una determinada imagen tradicional de la concepción aristotélica del fenómeno fortuito. A partir de dichos rasgos es posible constatar aspectos relevantes como la naturaleza subsidiaria de la teoría sobre τύχη y αὐτόματον en el grueso de la producción intelectual del estagirita, la aparente inconsistencia interna de los pasajes de *Fís.* II, 4-6 dadas las numerosas contradicciones presentes en su interior o la

⁵⁸⁵ A juicio de Ross, la mala suerte no es más que un apéndice a la teoría de la buena suerte: “It will be seen that *bad* luck does not fit easily into this account. Unlucky events certainly do not suggest or simulate purposive action on the part of the person concerned. We can bring in bad luck only as a kind of appendix to Aristotle’s account on luck; unlucky sequences are those that suggest and simulate purposive action by a hostile agent, as lucky events suggest and simulate purposive action by the person himself who experiences the lucky event”, *Ar. Physics*, op. cit., p. 41

identificación del acontecimiento fortuito con el obstáculo y la negación del principio teleológico, en el caso de Zeller y Mansion, o con la coincidencia imprevista en el orden de los fines, por el contrario, en la lectura de Ross. Todas estas conclusiones ofrecen una visión demasiado superficial del problema general del azar aristotélico y transmiten la impresión de una cierta clausura doctrinal, de una vaguedad implícita en las teorías aristotélicas cuyo abandono o desplazamiento no resultaría de gran relevancia para una valoración general de la filosofía del estagirita. De hecho, al margen de estas investigaciones generales en torno a la filosofía natural de Aristóteles, en cuyo desarrollo emerge un tratamiento lateral de la doctrina de *Fís.* II, 4-6 como apéndice a la teoría de las causas, no encontramos un interés expresamente centrado en la naturaleza de tales problemas que se traduzca en la existencia de estudios íntegramente dedicados a *τύχη αὐτόματον* en la física y la ética aristotélicas.

Al margen de los estudios referenciales de Zeller, Torstrik, Mansion y Ross que nos han servido como mecanismos de ubicación en una primera recepción de la doctrina aristotélica del azar, podemos constatar a lo largo del siglo XX dos vías principales de aproximación a la problemática de la suerte y la casualidad en el pensamiento de estagirita. Dichas vías coinciden con la distinción ya clásica entre filosofía analítica y filosofía continental. Sus diferencias estriban no sólo en el método de trabajo, sino en la mayor o menor atención al ámbito de problemas teóricos desencadenados por los conceptos aristotélicos de *τύχη* y *αὐτόματον*. En el desarrollo de nuestras investigaciones, intentaremos aproximar ambas posturas allí donde nos parece estrictamente necesario, situándonos en cualquier caso en el interior de la segunda de las perspectivas, y llamando la atención de manera independiente sobre algunos estudios relativamente recientes acerca de la evolución de la noción de *τύχη* en el sistema aristotélico y de la naturaleza eminentemente práctica del azar.

I) *Filosofía analítica*: el pensamiento anglosajón se hace cargo del debate en torno a las nociones aristotélicas de *τύχη* y *αὐτόματον* desde tres dimensiones. Denominaremos

a estas últimas: *enfoque epistemológico*⁵⁸⁶, *enfoque práctico*⁵⁸⁷ y un *enfoque empirista o naturalista*.

1.a) Desde el enfoque epistemológico, las investigaciones constituyen en su práctica totalidad una aproximación lógico-formal al estudio de aquellas expresiones que *hablan* del azar en Aristóteles, prestando especial atención a las distinciones “siempre/necesariamente”(ἀεί - ἐξ ἀνάγκης), “generalmente/por naturaleza” (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ - φύσει) y “excepcionalmente/accidentalmente” (οὐκ ἐπὶ τὸ πολὺ - κατὰ συμβεβηκός). El problema aparece examinado desde un interés por la teoría aristotélica de la

⁵⁸⁶ Para una aproximación al enfoque epistemológico resultan imprescindibles los siguientes trabajos: Hintikka, J., *Time and necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford, 1973; Judson, Lindsay, *Aristotle on necessity, chance and explanation*, PhD Dissertation, Oxford, 1986; -“Chance and always for the most part in Aristotle”, en Judson, L.(ed.) *Aristotle's Physics: A collection of essays*, Oxford, 1991, pp. 73-100; Lennox, James G., “Aristotle on chance”, en: *Articles on Aristotle*, vol. II, pp. 116-125 (también en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 66 (1984), 52-60; -“Teleology, chance and Aristotle's theory of spontaneous generation”, en: *Journal of the History of Philosophy* 20 (1982), 219-238; Mignucci, M., « ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ » et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science”, en: *Aristotle on Science, the Posterior Analytics*, editado por Enrico Berti, Padova, 1981, pp. 173-204 ; Moravcsik, J.M.E (ed.), *Aristotle : a collection of critical essays*, London, McMillan, 1968 ; Sorabji, Richard, *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Duckworth & Co., London, 1980, trad. española de Ricardo Sallés, *Necesidad, Causa y Culpa. Perspectivas sobre la teoría de Aristóteles*, Universidad Autónoma de México, México D.F., 2003; Waterlow, Sarah, *Passage and possibility: a study of Aristotle's modal concepts*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

⁵⁸⁷ El examen del azar y la fortuna en relación con la noción aristotélica de εὐδαιμονία puede perseguirse a través de los siguientes trabajos: Annas, J., *The morality of happiness*, Oxford, 1993; Cooper, John M., *Essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton University Press, Princeton, 1999, especialmente los siguientes capítulos: “The Magna Moralia and Aristotle's moral philosophy” (también publicado en *The American Journal of Philology* 94 (1973), pp. 327-349), “Aristotle on the goods of fortune”, pp. 292-312; Farwell, P. (1994) “Aristotle, Success, and Moral Luck”, en: *Journal of Philosophical Research*. 19, 37-50; Irwin, “Permanent happiness: Aristotle and Solon”, en: *Oxford studies in ancient philosophy* 3 (1985), pp.89-124; Johnson, Kent, “Luck and good fortune in the eudemian ethics”, en: *Ancient Philosophy* 17 (1997), pp. 85-102 ; Kenny, A., *Aristotle on the perfect life*, Oxford, Clarendon Press , especialmente pp.. 56-86; -“The Nicomachean Conception of Happiness”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy, Supplementary Volume. Aristoteles and the later Tradition*, 1991, pp. 67-80; Mills, Michael J., “Eudemian Ethics Θ, 2, 1247a7-13”, en: *Hermes* 109 (1981), pp. 253-256; -“Aristotle's dichotomy of Eutychia: Eudemian Ethics Θ, 2, 1247b18-1248a15”, en: *Hermes* 111 (1983), pp. 282-95; Nussbaum, Martha C., *The fragility of goodness. Luck and ethics in greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, trad. española de A. Ballesteros, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, Visor, Madrid, 1995; Sharples, R.W., “Responsibility, chance and not being”, en: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* XXII (1975), pp. 37-63; Verbeke, G., “Happiness and chance in Aristotle”, en: *Aristotle on Nature and Living Things*, ed. Allan Gotthelf, Pittsburg/Bristol, 1985, pp- 247-258 ; Williams, B., “Moral Luck”, en: *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge 1981; Woods, Michael, *Aristotle's Eudemian Ethics, Books I, II and VIII. Translated with a Commentary*, Oxford, 1982.

modalidad (Hintikka, Moravsci y Waterlow) o desde una consideración del concepto general de *Physis* en Aristóteles y de las implicaciones epistemológicas que una fijación conceptual del azar a partir de criterios de frecuencia estadística tiene para la misma (Lennox y Judson). Al margen de estos aspectos, el debate analítico en torno al determinismo aristotélico ha sido particularmente rico en las últimas décadas y recoge algunas importantes aportaciones al examen de las nociones de causalidad accidental, azar y coincidencia en Aristóteles. En este sentido, el estudio de Richard Sorabji continúa siendo de obligada referencia⁵⁸⁸.

Dentro del enfoque epistemológico, merecen especial atención los trabajos del profesor Lindsay Judson y el excelente artículo de James G. Lennox. El primero de ellos, por cuanto nos ofrece una visión global de la recepción analítica de la doctrina aristotélica del azar, a la par que examina con sutileza y precisión los aspectos nucleares más conflictivos de la misma. Lennox, por su parte, ha contribuido al debate especializado sobre el azar aristotélico centrándose en las contradicciones internas de los pasajes de *Fís.* II, 4-6 y en las razones que las justifican. Asimismo, y sirviendo de impulso a los estudios de Judson, el artículo de Lennox prolonga e intensifica la sospecha de Ross en torno al sentido tradicional de ἔνεκά του en *Fís.* II, 5 desde un enfoque que nos resulta particularmente interesante en relación a la dimensión práctica del azar. Comenzaremos por atender a tales contribuciones con mayor detenimiento.

-James G. LENNOX publica en 1984 un artículo titulado “Aristotle on Chance”⁵⁸⁹ cuya relevancia se resume en dos aspectos fundamentales. En primer lugar, se trata de una brillante y sugerente exposición de las dificultades que atraviesan la doctrina del azar en *Fís.* II, 4-6. En segundo lugar, partiendo del examen de la consistencia o inconsistencia doctrinal inserta en los textos, Lennox establece lo que denomina una duda razonable (“reasonable doubt”) acerca del que venimos señalando como el punto más conflictivo y más interesante de la propuesta de Aristóteles: la expresión ἔνεκά του aplicada a los eventos fortuitos. En este sentido, y apoyándose en los testimonios de comentaristas

⁵⁸⁸ El estudio de Richard Sorabji acerca del debate en torno al determinismo aristotélico contiene un importante capítulo sobre el problema de la coincidencia en Aristóteles, *Necesidad...*, op. cit., pp. 21-53. Comentaremos brevemente las aportaciones de ambos pensadores.

⁵⁸⁹ Lennox, James G., “Aristotle on chance”, en *Articles on Aristotle*, vol. II, pp 116-125 (disponible también en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 66 (1984), 52-60.

como Simplicio o Porfirio, Lennox elabora una distinción enormemente útil entre un sentido explicativo y un sentido no explicativo de la expresión griega⁵⁹⁰, sin la cual no parece posible acceder a la complejidad de la teoría de Aristóteles ni salvar las contradicciones presentes en el interior de sus textos.

Lennox interpreta la propuesta aristotélica desde un punto de vista estrictamente epistemológico, pero recuerda desde el comienzo que su carácter marginal no debe confundirnos. Se trata, en efecto, de una doctrina central no sólo para la filosofía natural del estagirita, sino para numerosas áreas de su pensamiento⁵⁹¹. En este sentido, aproximaciones como las del helenista alemán Torstrik resultan tan innecesarias como contraproducentes⁵⁹². El texto aristotélico exige una interpretación filosófica estricta, y no meras enmiendas textuales producto de la falta de perspectiva especulativa. Centrándose en las contradicciones derivadas de la afirmación aristotélica de que el evento fortuito es *ἕνεκά του*, y subrayando el sentido clásico de esta expresión como aquello que es *para algo* en el sentido de que un fin realizado se retrotrae explicativamente a la causa que lo proyecta como su resultado, Lennox advierte que la contradicción se resuelve en el sentido derivado o secundario de la expresión griega. *ἕνεκά του* aplicado a un resultado inesperado o fortuito en estos pasajes no tendría el sentido clásico de la causa final que funciona en el origen de un proceso como explicación y motivación del mismo. Antes bien, afirma Lennox, *ἕνεκά του* indicaría un resultado favorable que imprime a un sujeto un beneficio o un perjuicio no programado y accidental con respecto al curso de acción del cual emerge inseparablemente: “The suggestion that I have made is that Aristotle is willing to describe chance processes as for the sake of their results provided certain conditions are met. When he says they are for the sake of something without qualification, but not for the sake of what actually results, I suggest he means this: the result was not responsible for (not an αἰτία of) the process that lead to it; nonetheless, the result was *valuable* for the agent, and was the sort of thing that is typically achieved by goal-directed

⁵⁹⁰ Pp. 58-9. Lennox da nombre a una distinción que ya podemos encontrar en Aristóteles: *de anima* II 4, 4151b-3; *Phys* II, 2, 194b1 y *Met.* XII, 7, 1072 b1-5.

⁵⁹¹ *Ibid.* p. 52.

⁵⁹² *Ibid.* p. 53.

activity”⁵⁹³. Los hechos fortuitos son aquellos que representan resultados significativos para un sujeto, pero no perseguidos ni programados por la orientación natural conforme a fines o por la decisión racional del agente. Tales resultados, concreta Lennox en la línea de Simplicio y Porfirio, si bien no se producen como resultado de la naturaleza o del pensamiento, aparecen como fines aparentes o efectos que *podrían haber sido* objeto de elección, deliberación o dinamismo natural inconsciente⁵⁹⁴. Lennox extrae del examen de Aristóteles un sentido de la finalidad aplicable al evento fortuito que abre la discusión hacia la dimensión práctica del azar. Desafortunadamente, el filósofo canadiense descuida este aspecto.

-Tanto en su breve artículo “*Chance and always for the most part in Aristotle*” como en el interior de su tesis doctoral no publicada *Aristotle on necessity, chance and explanation*, el profesor Lindsay JUDSON perfila, por su parte, un excelente panorama de la recepción de la doctrina aristotélica de τύχη y αὐτόματον en el interior de la filosofía analítica contemporánea⁵⁹⁵. El interés principal del acercamiento analítico al problema del azar, la suerte y la casualidad se resuelve en el interior de la teoría aristotélica de la modalidad y en un enfoque exclusivamente científico de los problemas relativos a la misma. Cabe destacar que, en relación a la ignorancia de las íntimas vinculaciones entre las dimensiones teórica y práctica del problema, la tradición analítica demuestra un descuido mayúsculo del cual el profesor Judson participa abiertamente.

Judson insiste en la necesidad de afrontar la doctrina aristotélica como un testimonio fundamental de la concepción de la φύσις manejada por Aristóteles, cuya complejidad e interés intrínseco ha de llevarnos al rechazo de la hipótesis de Torstrik que convierte la doctrina en una mera excentricidad o en un pasaje corrupto y contradictorio⁵⁹⁶. En

⁵⁹³ *Ibíd.* p. 58.

⁵⁹⁴ *Ibíd.* p. 60.

⁵⁹⁵ Judson, L., *Aristotle on necessity, chance and explanation*, PhD Dissertation, Oxford, 1986; -“*Chance and always for the most part in Aristotle*”, en Judson, L.(ed.) *Aristotle’s Physics: A collection of essays*, Oxford, 1991, pp. 73-100.

⁵⁹⁶ *Aristotle on necessity...*, op. cit., Prefacio.

opinión de Judson, Aristóteles habría elaborado una complicada propuesta para conectar, en el interior de su visión de la *Physis*, la noción de “necesidad” con lo que en principio parece ser una noción no modal, a saber: “ser o suceder siempre”. A pesar de la ausencia de toda mención explícita a dicha conexión, Judson afirma que su presencia en lugares fundamentales del *corpus* (*Fis.* II, 4-6, 8; y *De Caelo* I, 12) nos obliga a un estudio de las relaciones entre las expresiones “siempre/necesariamente”, “regularmente/por naturaleza” y “excepcionalmente/por azar”. El primero en llamar la atención sobre la relevancia de tales tipos de conexiones en la tradición anglosajona ha sido Jakko Hintikka, en sus trabajos acerca de la modalidad en Aristóteles. Posteriormente, las contribuciones de Sarah Waterlow configuran una orientación teórica que reduce el problema de el azar y la excepcionalidad en Aristóteles a una parcela de su teoría de la posibilidad⁵⁹⁷. Frente a las propuestas de Hintikka y Waterlow, Judson entiende la doctrina aristotélica del azar como una problematización, no ya del concepto aristotélico de posibilidad, sino de la noción misma de *Physis* como conjunto de procesos capaces de organizarse en una totalidad o cosmos. Asimismo, la presencia del acontecimiento fortuito denota una atención por parte del estagirita a los límites del intelecto a la hora de reducir epistemológicamente dicha totalidad⁵⁹⁸. Partiendo de estas premisas, la propuesta de Judson destaca el interés de una teoría históricamente descuidada a pesar de su enorme interés para la comprensión cabal del sistema aristotélico, y lo hace desde un examen lógico-formal de las nociones de ἀεὶ καὶ ὡς σαύτως γιγνόμενα, ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ y παρὰ ταῦτα (τύχη-αὐτόματον). El sentido de lo excepcional en Aristóteles sería incomprensible al margen de una correcta interpretación de la regularidad estadística y de la necesidad lógica⁵⁹⁹.

El trabajo de Judson resulta particularmente importante desde un punto de vista metodológico. El pensador británico intenta localizar el fenómeno fortuito en el interior de una clasificación -ya pergeñada por Ross- de los procesos naturales a partir de criterios temporales, criterios teleológicos y criterios causales. En este sentido, el

⁵⁹⁷ Hintikka, J., *Time and necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*, op. cit.; Waterlow, Sarah, *Passage and possibility: a study of Aristotle's modal concepts*, op. cit.

⁵⁹⁸ Judson, “Chance and always...”, op. cit., pp. 98-100.

⁵⁹⁹ En este particular, Judson entra en debate con Mignucci, “ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ” et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science”, op. cit.

acontecimiento fortuito es definido como evento excepcional, teleológico y accidental, insistiendo en la necesidad de comprender la expresión griega ἔνεκά του desde un sentido explicativo y detallando aún más las propuestas de autores como Simplicio, Porfirio o Lennox. En concreto, la gran aportación de Judson reside, a nuestro juicio, en la identificación de la finalidad del caso fortuito con la significación práctica, es decir, con la producción inesperada y accidental de un *beneficio* o un *perjuicio* para el agente racional y moral implicado en un cierto acontecimiento⁶⁰⁰. Sirviéndose de algunos pasajes de la ética en los que Aristóteles explicita las diferencias entre el acto voluntario y el involuntario⁶⁰¹, Judson subraya la necesidad de entender los resultados accidentales denominados fortuitos no como fines *aparentes* (Ross, Lennox y más tarde Wolfgang Wieland), sino como fines reales⁶⁰², esto es, como instancias no previstas y sin embargo significativas, que cumplen *de hecho* un fin, si bien no programado. El resultado fortuito no aparenta ser un fin, sino que constituye un factum significativo en la esfera de los intereses humanos, por lo que puede ser considerado en el ámbito de lo “para algo”. Al margen de estas valiosas aportaciones, y a pesar de contribuir con su interpretación del ἔνεκά του a la dimensión práctica del azar aristotélico, el profesor Judson pasa completamente por alto lo que él mismo denomina una importante distinción⁶⁰³, a saber: la diferencia entre τύχη y αὐτόματον. Ello desemboca en una completa indiferencia con respecto a los escritos éticos como complemento indispensable de los pasajes de la física.

1.b) Desde el interior de la filosofía práctica anglosajona, el examen de las implicaciones doctrinales de una determinada concepción de la εὐτυχία en los escritos éticos de Aristóteles también ha sido objeto de estudio. El interés de la tradición analítica por los análisis aristotélicos de la suerte y la casualidad puede ser contemplado desde el interior de un debate contemporáneo enormemente fructífero acerca de la

⁶⁰⁰ “Chance and always...”, op. cit., p. 93.

⁶⁰¹ *EN*, V, 8, 1135b12-16.

⁶⁰² “Chance and always...”, op. cit., p. 78.

⁶⁰³ *Ibíd.* p. 74, n. 3.

llamada “suerte moral” (moral luck). La presencia de acontecimientos imprevisibles que influyen de manera decisiva en la configuración cotidiana de la existencia y en la consecución de una cierta idea de la felicidad, abre la discusión acerca del significado moral de aquellos factores que escapan por completo al control humano, determinando, sin embargo, y de manera esencial, el decurso y la calidad de nuestras vidas. A partir de la constatación de la inestabilidad de los acontecimientos relativos a los seres humanos, el pensamiento busca una fuente de contraste en el ámbito de la moralidad o de los valores morales como instancias inmunes a la alteración, la incertidumbre y la variabilidad constante de los casos fortuitos. El debate en torno a la suerte moral se articula, de este modo, en la tensión entre una moralidad dispensada de toda influencia por parte de los diversos tipos de suerte⁶⁰⁴ y una configuración ética de la propia vida modulada desde una concepción de la moralidad expuesta a la irrupción de la fortuna. El trasfondo aristotélico de semejante debate resulta innegable, y esa es la razón por la que algunos de los pensadores implicados en el mismo han recurrido con frecuencia, y contra las propuestas kantianas, a una orientación teórica más próxima a la filosofía práctica del estagirita⁶⁰⁵.

⁶⁰⁴ En su clásico *Moral Luck*, Thomas Nagel distingue cuatro tipos de suerte o fortuna: constitutiva, circunstancial, causal y resultante: "Moral Luck.", en *Moral Luck*. Daniel Statman (Ed.). State University of New York Press, Albany, New York, 1993, p. 60. Anthony Kenny reduce esta lista a tres elementos: suerte constitutiva, situacional y resultante, explicándola en los siguientes términos: "there is the constitutive luck, of being the kind of person one is at the beginning of one's moral life, well or ill born and bred; there is the situational luck of the kind of problems and circumstances one has to face, difficult or easy; and there is the executive luck of how one's projects turn out, succesfully or unsuccesfully", *On Perfect Life*, op. cit., p. 76.

⁶⁰⁵ La controversia analítica en torno a la suerte moral hunde sus raíces en dos artículos homónimos de Thomas Nagel y Bernard Williams, incluidos originalmente y con el mismo título, "Moral Luck", en *The Aristotelian Society Supplementary*, Volumen 1, 1976. Las versiones revisadas de ambos se publicaron respectivamente como capítulos individuales en el libro de Bernard Williams, *Moral Luck*. Cambridge University Press, New York, 1981 y en Thomas Nagel, *Mortal Questions*. Cambridge University Press, New Cork, 1979. Asimismo, ambos textos aparecen recogidos en su versión revisada en la antología realizada por Daniel Statman, *Moral Luck*. State University of New York Press, Albany, New York, 1-25. El diálogo entre Williams y Nagel ha dado lugar a una verdadera marea bibliográfica, cuyos contenidos escapan con mucho a nuestros intereses actuales. La relevancia de tal polémica para el debate analítico en torno al papel de la suerte en el ámbito de los valores morales resulta, sin embargo, absolutamente indiscutible. Por ello, nos ha parecido oportuno apuntar las referencias bibliográficas fundamentales que facilitan una aproximación al interior de la discusión: Andre, J., "Nagel, Williams and Moral Luck.", en: *Moral Luck*. Daniel Statman (Ed.). State University of New York Press, Albany, New York, 1993, 123-129.; Bennett, J., *The Act Itself*. Oxford University Press, New Cork, 1995; Browne, B. "A Solution To The Problem of Moral Luck", en: *The Philosophical Quarterly*. 42 (1992), 345-356; Farwell, P. (1994) "Aristotle, Success, and Moral Luck", en: *Journal of Philosophical Research*. 19 (1994), pp. 37-50.; Feinberg, J. (1962) "Problematic Responsibility in Law and Morals." en: *The Philosophical Review*. 71 (1962), 340-351; Goldman, A. (1989) "Precis and Update of *Epistemology and Cognition*" en: *Knowledge and Skepticism*. Marjorie Clay and Keith Lehrer (Eds.). Westview Press, Boulder, Colorado, 1989, pp. 69-87; Hurley, S. L., "Justice Without Constitutive Luck", en: *Ethics: Royal Institute of Philosophy Supplement*. A. Phillips Griffiths (Ed.). 35 (1993), 179-212; Irwin, T. H. (1988) "Review of *The Fragility*

Por lo que respecta a nuestros intereses específicos, la tradición analítica nos ofrece, en su orientación práctica, dos ejemplos de aproximación a la cuestión aristotélica del azar dignos de un breve comentario. Mencionaremos en primer lugar los trabajos de Anthony Kenny relativos a la ética aristotélica⁶⁰⁶. En relación con el problema del azar, la suerte y la casualidad, Kenny dedica dos capítulos de su *Aristotle on the perfect life* al examen de las relaciones entre εὐδαιμονία, εὐπραξία y εὐτυχία. En el primero de estos capítulos encontramos una exposición detallada de EE VIII, 2, en el que Aristóteles lleva a cabo una indagación de la doctrina de la buena suerte aplicada al ámbito de la vida práctica. Kenny afronta las enormes dificultades de interpretación implícitas en una doctrina cuya repercusión histórica va desde el *De bona fortuna* renacentista, hasta el debate sobre la “moral luck” que hemos señalado unas líneas más arriba. Habiendo expuesto la doctrina aristotélica contenida en EE VIII, 2 y llegando a la conclusión de que Aristóteles está presentando en su interior 4 tipos distintos de εὐτυχής u hombre afortunado, Kenny dedica el segundo de los capítulos referidos a la elucidación de las diferencias fundamentales entre el pensamiento aristotélico y el debate contemporáneo. En su opinión, la filosofía práctica de Aristóteles se articula fundamentalmente en torno a una problematización del papel que juega no ya la suerte

of Goodness”, en: *The Journal of Philosophy*. 85(1993), 376-383; Jensen, H. , “Morality and Luck.”, en: *Moral Luck*. Daniel Statman (Ed.). State University of New York Press, Albany, New York, 1993, 131-140; Mendus, S. (1988) “The Serpent and the Dove.”, en: *Philosophy*. 63 (1988), 331-343; Nagel, T., *Mortal Questions*. Cambridge University Press, New York, 1979; -“Moral Luck.”, en: *Moral Luck*. Daniel Statman (Ed.). State University of New York Press, Albany, New York, 1993, 57-71; Nussbaum, M. (1986) *The Fragility of Goodness...* op.cit.; Rescher, N. (1993) “Moral Luck.”, en: *Moral Luck*, Daniel Statman (Ed.). State University of New York Press, Albany, New York, 1993, pp. 141-166.; -*Luck: The Brilliant Randomness of Everyday Life*. Farrar, Straus and Giroux. New York, 1995; Richards, N., “Luck and Desert.”, en: *Moral Luck*. Daniel Statman (Ed.). State University of New York Press, Albany, New York, 1993, pp. 167-180; Rosebury, B. (1995) “Moral Responsibility and ‘Moral Luck’.”, en: *The Philosophical Review*. 104 (1995), pp. 499-524; Statman, D. (Ed.), *Moral Luck*. State University of New York Press, Albany, New York, 1993; Walker, M. U., “Moral Luck and the Virtues of Impure Agency.”, en: *Moral Luck*. Daniel Statman (Ed.). State University of New York Press, Albany, New York, 1993, pp. 235-250; Williams, B. (1981) *Moral Luck*. Cambridge University Press, New York, 1981; -*Ethics and the Limits of Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985; -“Moral Luck”, en: *Moral Luck*. Daniel Statman (Ed.). State University of New York Press, Albany, New York, 1993 35-55; -“Postscript”, en: *Moral Luck*. Daniel Statman (Ed.). State University of New York Press, Albany, New York, 1993, pp. 251-258.; Woodruff, P., Review of Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, en *Philosophy and Phenomenological Research*. 50 (1989), pp. 205-210. Agradezco profundamente al profesor José Luis Velázquez el haberme llamado la atención sobre la vigencia de este debate en el ámbito anglosajón, así como sus consejos y su generosidad a la hora de facilitarme el acceso bibliográfico al interior del mismo.

⁶⁰⁶ Kenny, A., *Aristotle on the perfect life*, op. cit.; *The Aristotelian Ethics. A study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, 1978; “The Nicomachean Conception of Happiness”, op. cit.

en general, sino la buena suerte en particular en la ejecución de la vida humana. La moderna filosofía moral estaría más interesada, por el contrario, en lo que él denomina “moral bad luck”. Esta diferencia de perspectiva se apoyaría en última instancia en una diferencia en la definición del objeto de la filosofía moral, que en el caso de Aristóteles se restringe a la *excelencia* moral, mientras que en el caso del pensamiento moderno y contemporáneo está más orientado a las relaciones entre la suerte constitutiva y la justicia.

El segundo de los estudios que queremos destacar es el voluminoso *The fragility of goodness. Luck and ethics in greek tragedy and philosophy*, de Martha C. Nussbaum⁶⁰⁷. Desde una demarcación precisa y programática de sus objetivos, la investigación de Nussbaum explora la significación y las distintas propuestas de interpretación de la condición humana expuesta al azar y la fortuna en el pensamiento ético de los poetas trágicos, Platón y Aristóteles. Dichos objetivos se resumen en la tentativa de recorrer la voluntad griega de autosuficiencia racional en el seno de la incertidumbre consustancial a toda existencia humana: “el deseo de poner a salvo de la fortuna el bien de la vida humana mediante el poder de la razón”⁶⁰⁸. Uno de los grandes logros del trabajo de Nussbaum es la actitud escéptica desarrollada por su autora frente a toda delimitación irreconciliable entre los planos de la filosofía y la literatura griega antigua. Tanto la poesía trágica como la prosa literaria –géneros seleccionados por Nussbaum como núcleos de interés en su estudio– constituyen vías de expresión paralelas y ámbitos de reflexión crítica en el interior de los cuales se lleva a cabo una determinada problematización de la vida humana en relación con el ser, la divinidad y la naturaleza. Una vida humana que, haciendo uso de la razón y el lenguaje, ha de hacerse cargo de la condición inestable y la fragilidad como rasgos esenciales de la temporalidad y la finitud que nos caracterizan. En este contexto de mutabilidad e incertidumbre, todos los cauces expresivos de la producción intelectual griega tratan de hacerse cargo de la pregunta acerca de la posibilidad de una autosuficiencia racional: ¿cómo reconciliar la vulnerabilidad de lo humano con una cierta idea de la vida buena y digna de ser vivida en el marco de una praxis racional en constante exposición a la singularidad de los

⁶⁰⁷ Nussbaum, Martha C., *The fragility of goodness*. op. cit.. Para una exposición doctrinal pormenorizada de las tesis de Nussbaum y para las críticas a las mismas, ver Gutschker, Th. *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, J.B. Metzner Verlag, Stuttgart-Weimar, 2002, pp. 404-67.

⁶⁰⁸ Nussbaum, *La fragilidad del bien*, op. cit., p. 13.

casos, el azar de los encuentros y la incertidumbre como horizonte perpetuo del ser humano?. A diferencia de las preocupaciones del pensamiento actual o moderno, para el espíritu griego antiguo había una pregunta absolutamente fundamental cuya respuesta brinda una pluralidad de proyectos teóricos, a la par que impulsa diferentes propuestas de ejecución de la propia existencia: *¿cuánta suerte, cuánto grado de azar (que incluye la fortuna y la desgracia) se necesita y para una vida buena y satisfactoria? ¿Y cuanta desgracia podemos soportar? ¿Hasta qué punto forman parte de nuestra existencia como individuos los factores externos que en nada dependen de nosotros y, desde esa apertura a lo azaroso, cómo es posible desarrollar una vida buena determinada racionalmente?* La literatura griega en general y la tragedia en particular constituyen, a juicio de Nussbaum, un terreno fértil e indispensable a la hora de examinar las implicaciones prácticas de la terminología del azar y la incertidumbre en el pensamiento griego. Es por ello que las doctrinas de sus dos filósofos mayores no podían ignorar una dimensión de problemas cuyas implicaciones van más allá de la distinción académica entre géneros literarios. Sirviéndose de innumerables textos y de un repertorio bibliográfico selecto –en el que sin embargo, encontramos ausencias absolutamente inexplicables como la del trabajo de Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, de 1962-, Nussbaum insiste en la oposición que caracteriza a Platón y a Aristóteles a la hora de abordar la cuestión de la invulnerabilidad de la vida buena, así como en sus distintos ensayos de aproximación a la naturaleza del valor moral y al papel que juega la fortuna en la consecución de la felicidad.

Pese a la tonalidad sumamente atractiva de esta breve presentación de contenidos, el libro de Martha Nussbaum constituye también una fuente de controversia inagotable que se deja rastrear en algunas de las críticas más severas llevadas a cabo por algunos de su colegas anglosajones. Se le acusa, por lo general, de haber aplicado a la lectura de Aristóteles una orientación teórica excesiva a partir de los textos de Bernard Williams que señalábamos con anterioridad⁶⁰⁹. A nuestro juicio, los trabajos de la pensadora norteamericana tienen la virtud de haber puesto de relieve la vinculación existente entre

⁶⁰⁹ Para las discusiones en torno al libro de Martha Nussbaum, ver: Farwell, P. (1994) "Aristotle, Success, and Moral Luck", en *Journal of Philosophical Research*. 19 (1994), pp. 37-50; Irwin, T. H. (1988) Review of *The Fragility of Goodness*, en *The Journal of Philosophy*. 85(1993), 376-383; Woodruff, P., Review of Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, en *Philosophy and Phenomenological Research*. 50 (1989), pp. 205-210.

las diversas fuentes expresivas del pensamiento griego a la hora de valorar con precisión el papel de la τύχη en el interior de las propuestas filosóficas de Platón y Aristóteles. Asimismo, encontramos entre sus páginas un examen pormenorizado de la dimensión práctica del azar en la filosofía de Aristóteles, que venimos definiendo como el eje central de toda su propuesta teórica y que encuentra su fundamento en la necesaria recuperación, a juicio de Nussbaum, de un paradigma ético no-platónico, esto es, a ras de lo humano. Sin embargo, hemos de subrayar la escasa atención prestada por Nussbaum a los análisis aristotélicos de la física en relación con τύχη y αὐτόματον, que constituyen, como sabemos, el nivel genético de la significación de la τύχη aristotélica como lugar de encuentro entre el dinamismo físico y los intereses humanos, entre la ocurrencia objetiva y la decisión racional.

1.c) Las perspectivas epistemológica y práctica perfiladas por la tradición analítica pueden ser completadas por una tercera vía de investigación. Se trata de la interpretación del fenómeno fortuito desde los instrumentos conceptuales de la ciencia natural y de la biología, centrados particularmente en la teratología aristotélica – analizada en detalle en *De gen. Anim.* IV, 3-4- y en su comprensión de la *generatio spontanea*. El terreno especializado en el que se mueven estos trabajos sobrepasa con mucho tanto nuestros intereses como nuestros conocimientos específicos, hasta el punto de convertir en arriesgada toda tentativa de interpretación pormenorizada de los mismos. Por ello, nos limitaremos a señalar algunas de las publicaciones esenciales al respecto a modo de mapa bibliográfico para el lector interesado .⁶¹⁰

⁶¹⁰ Balme, D.M., “Greek science and mechanism I. Aristotle on nature and chance”, en: *The Classical Quarterly* 33 (1939), pp. 129-138; -“Development of Biology in Aristotle and Theophrastus: Theory of Spontaneous Generation”, en: *Phronesis* 7 (1962), pp. 91-104 ; “Teleology and necessity”, en: *Philosophical issues in Aristotle’s biology*, ed. Allan Gotthelf and James G. Lennox, Cambridge, 1987, pp. 275-285; Bradie, Michael and Fred D. Miller, “Teleology and Natural Necessity in Aristotle”, en: *History of Philosophy Quarterly* 1(1984), pp. 133-46, también en Barnes, Schofield and Sorabji (eds.) *Articles on Aristotle*, vol. II, pp.73-88 ; Gotthelf, Allan (ed.), *Aristotle on nature and living things, Philosophical and historical studies presented to David M. Balme on his seventieth birthday*, Pittsburgh/Bristol, 1985; “Teleology and spontaneous generation in Aristotle: A Discussion”, en: *Apeiron* 22/4 (1989), 181-193; Hull, D., “The conflict between spontaneous generation and Aristotle’s metaphysics”, en: *Proceedings of the Seventh Inter-American Congress of Philosophy*, vol II., Quebec, 1968, pp. 245-250; Lennox, James G., *Aristotle’s philosophy of biology : studies in the origins of life science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001; “Teleology, chance and Aristotle’s theory of spontaneous generation”, en: *Journal of the History of Philosophy* 20 (1982), 219-238; Louis, P., “La génération spontanée chez Aristote”, en: *Revue de Synthèse* 49-52 (1968), 291-305 ; Miller, Willard M., “Aristotle on necessity, chance and spontaneity”, en: *New Scholasticism* 47 (1973), pp.204-213; Rensch, B.B., “Drei heterogene Bedeutungen des Begriffs ‘Zufall’”, en: *Philosophia naturalis* 18 (1980). Al margen de estos estudios, en el ámbito de la investigación alemana los trabajos del profesor Wolfgang Kullman en relación a la ciencia aristotélica en general y a la biología en particular merecen una mención

II. *Filosofía continental*:

Entre los especialistas y aficionados al binomio Aristóteles-Martin Heidegger es popular la anécdota relatada por Franco Volpi al comienzo de su excelente *Heidegger e Aristotele*. Cuenta el filósofo italiano que, siendo interrogado el profesor Jonathan Barnes acerca de las preferencias de un Aristóteles imaginario en materia de universidades en el siglo XX, la respuesta del británico apuntó sin titubeos al ámbito analítico en general y al oxoniense en particular, institución ésta última a la que por aquel entonces él mismo pertenecía. Irónico y sutil, Volpi replica que tal vez el bueno de Aristóteles habría preferido sentarse a dialogar sobre filosofía en una universidad alemana con un autor como Martin Heidegger:

“Quel noto studioso anglosassone del pensiero antico che è Jonathan Barnes ha detto una volta, anzi ha scritto, che se Aristotele fosse vissuto nel nostro secolo [XX] si sarebbe certamente stabilito a Oxford, e qualche periodo dell’anno l’avrebbe passato a Lovaina. Qualcun altro, argutamente, ha fatto osservare a Barnes che, almeno le vacanze, Aristotele le avrebbe passate magari a Padova. Per completare l’anacronismo, aggiungo la mia. Credo che se fosse vissuto nel ventesimo secolo, Aristotele non sarebbe andato né a Oxford, per discutere con Jonathan Barnes, né a Lovaina né a Padova, ma avrebbe probabilmente preferito come interlocutore Heidegger”⁶¹¹

especial: Kullmann, W., *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin/Nueva York, 1974; *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1998 (para la repercusión del pensamiento aristotélico en la formación de la ciencia moderna y en su vocabulario; importante también debate y bibliografía sobre el determinismo, pp. 201-213; - *Aristotelische Biologie : Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, Akten des Symposions über Aristoteles' Biologie vom 24. - 28. Juli 1995 in der Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg / hrsg. von Wolfgang Kullmann und Sabine Föllinger, Steiner Verlag, Stuttgart, 1997).

⁶¹¹ Volpi, F., *Heidegger e Aristotele*, Daphne Editrice, Padova, 1984, p. 13.

El relato de Volpi resulta no sólo divertido, sino, en mayor medida, enormemente elocuente por cuanto subraya el papel decisivo que ha jugado el pensador griego en el desarrollo de algunas de las líneas mayores de la filosofía del siglo XX. Tal y como ha investigado en profundidad el profesor Enrico Berti⁶¹², la recepción de Aristóteles constituye un punto de referencia para corrientes filosóficas tan importantes y tan dispares como la filosofía analítica, la obra de Martin Heidegger, la filosofía política o la biología contemporánea⁶¹³.

Hemos explorado con anterioridad el itinerario crítico que nos brinda la tradición anglosajona como primera vía de acceso a la interpretación del azar aristotélico. En un segundo momento de la redacción del estado actual de las investigaciones, resulta absolutamente imprescindible referirnos a la obra de Martin Heidegger como eje de articulación de un número importante de estudios realizados en el ámbito de la llamada filosofía continental: estudios dedicados a Aristóteles. La importancia del diálogo del joven Heidegger con la filosofía de Aristóteles va mucho más allá de las propuestas específicas del pensador alemán. No nos interesa, en efecto, llamar la atención sobre la influencia de Aristóteles en la fase temprana de la filosofía de Heidegger, ni es éste el lugar propio de un análisis sobre la relevancia de las doctrinas del estagirita para una valoración de la dimensión genética de *Ser y Tiempo*. Ambos aspectos han sido, por lo demás, suficientemente puestos de relevancia a lo largo de los últimos años⁶¹⁴. Nos

⁶¹² *Aristotele nel novecento*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1992. En la misma línea, vid. Gutschker, Th., *Aristotelische Diskurse*, op. cit.

⁶¹³ Sobre la presencia de la metafísica aristotélica en el siglo XX véase el excelente volumen de Teresa Oñate *Para leer la Metafísica en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*, op. cit.. Sobre el renacimiento de la filosofía práctica en Alemania y la reactualización de la ética aristotélica, vid. M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vols., Freiburg i. Br., 1972-1974; cf. “La rinascita della filosofia pratica in Germania” en: C. Pacchiani (ed.), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano-Padova, 1980, 11-97; para un análisis de ciertos aspectos particulares, cf. A. Da Re, *L’etica tra felicità e dovere. L’attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Bologna, 1986; L. Cortella, *Aristotele e la razionalità della prassi. Una analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania*, Roma, 1987. Volpi, F., “Che cosa significa neoaristotelismo?”, en: E. Berti (ed.), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Genova, 1988, 111-135; E. Berti, “La philosophie pratique d’Aristote et sa ‘rehabilitation’ récente”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 95 (1990), 249-266.

⁶¹⁴ Sobre la influencia de Aristóteles en el pensamiento de Heidegger, ver: Bernasconi, R., “Heidegger Destruction of Phronesis”, en: *The Southern Journal of Philosophy* XXVIII (1989), pp. 127-147; Brogan, W., “The place of Aristotle in the Development of Heidegger’s Phenomenology”, en: Kisiel, T. y Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, pp. 213-230; Buren, J., *The Young Heidegger. Rumour of the Hidden King*, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 1994; Kisiel, Th., “The Missing Link in the Early Heidegger”, en: Kockelmanns, J. (ed.), *Hermeneutic Phenomenology*, University Press of America, Washington D.C., pp. 1-40; -*The genesis of Heidegger’s Being and Time*, University of California,

interesa la obra de Heidegger como actitud hermenéutica completamente inaudita en relación a los textos aristotélicos y, consecuentemente, como fuente de inspiración de algunos trabajos fundamentales llevados a cabo por antiguos discípulos y alumnos del autor de *Sein und Zeit*, centrados en diversos aspectos de la filosofía teórica y práctica del estagirita. Entre estos estudios encontraremos aportaciones relevantes para una orientación en la recepción e interpretación continental de la cuestión aristotélica del azar, fundamentalmente desde el punto de vista de una consideración de la contingencia, la temporalidad y la finitud como rasgos elementales de la existencia humana.

El diálogo de Heidegger con la obra de Aristóteles se produce a lo largo de los primeros años de docencia del pensador alemán en las universidades de Friburgo (1919-23) y Marburgo (1924-28), respectivamente, y contribuye a una recuperación brillante y profundamente sugerente de la dimensión práctica de la filosofía del estagirita⁶¹⁵. Esta

Berkeley y Los Angeles, 1993; McNeill, W., *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle and the End of Theory*, State University of New York Press, Albany, 1999; Sadler, T., *Heidegger and Aristotle. The Question of Being*, Athlone, London, 1996; Taminiaux, J., “La reappropriation de l’Ethique a Nicomaque: poïesis et praxis dans l’articulation de l’ontologie fondamentale”, en: *Lectures de l’ontologie fondamentale, Essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, Grenoble, 1989, pp. 149-189; Volpi, F., *Heidegger e Aristotele*, Daphne Editrice, Padova, 1984; “Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Aristoteles”, en: *Philosophischer Literatur Anzeiger* 37 (1984), pp. 177-188; “Dasein als Praxis: the heideggerian assimilation of the radicalization of the practical philosophy of Aristotle”, en: Maccan, Ch., (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments II*, Routledge, Londres y N. York, 1992, pp. 91-129; “Being and Time: a translation of Nicomaquean Ethics?”, en: Kiesel, Th y Buren, J., (eds.), op. cit., pp. 195-212; “La question du logos dans l’articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d’Aristote”, en: Courtine, J.F., (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique a la métaphysique du Dasein*, J. Vrin, Paris, 1996, pp. 67-90.

⁶¹⁵Hasta fecha relativamente reciente no han aparecido publicados algunos de los cursos que Heidegger dedicó al pensamiento de Aristóteles y entre cuyas páginas es posible comprobar el trabajo explícito del pensador alemán acerca del filósofo griego. Esta es una de las razones, sin duda, por las cuales la afirmación de una influencia decisiva de Aristóteles en el joven Heidegger fue acogida con escepticismo en un primer momento y habría de fundamentarse en los testimonios dispersos de aquellos que asistieron a las lecciones de Heidegger en Friburgo y Marburgo. Es el caso de Hans G. Gadamer en “Erinnerungen an Heideggers Anfänge”, en *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-87), pp. 3-43—Una lectura útil acerca de estas cuestiones puede encontrarse en Adrián, J., “El joven Heidegger: asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles”, en: *Logos: Anales del seminario de Metafísica* 3 (2001), pp.179-221. Si bien es cierto que la lectura heideggeriana de muchos pensadores griegos ha sido acogida con reticencias por buena parte de la crítica especializada, el trabajo de Heidegger sobre Aristóteles pasará a la historia de las ideas como una aportación filosófica de primer orden. Los textos más representativos de Heidegger sobre Aristóteles son los siguientes: los cursos de invierno del semestre 1921/22, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe* 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1985; las lecciones del Sommersemester de 1922 en la universidad de Friburgo, que incluyen el famoso *Informe Natorp*, enviado por Heidegger a éste último para la obtención de la plaza de profesor titular en la universidad de Marburgo y aparecidos como *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik. Gesamtausgabe* 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005 —con anterioridad a la aparición del volumen 62 de las obras completas de Heidegger, el Natorp-Bericht aparece publicado en *Dilthey Jahrbuch* 6 (1989), pp. 237-274 (existe traducción española de Jesús Adrián, *Interpretaciones*

recuperación -que en el caso específico del pensamiento heideggeriano constituye un ejercicio de interpretación, apropiación y radicalización de la filosofía aristotélica- se extiende, como decíamos, mucho más allá de los límites del pensador de Messkirch. El alcance de la interpretación heideggeriana de Aristóteles se manifiesta en la aparición de una serie de estudios consagrados al pensador griego claramente motivados por la recepción, directa o indirecta, de las lecciones de Heidegger en Friburgo y Marburgo⁶¹⁶. A partir de esta recepción constatamos en el acercamiento a la filosofía del estagirita diversas opciones teóricas que nos interesan particularmente en relación al azar y la contingencia como dimensiones propias de la existencia humana. La insistencia en una metafísica de la finitud, la restauración de una ética antropológica no formal o la investigación de la cosmología del azar y la ontología de la contingencia llevada a cabo por autores como Hans G. Gadamer⁶¹⁷, Helene Weiss, Pierre Aubenque, Remi Brague, Rüdiger Bubner u Odo Marquard, nos posiciona en una plataforma conceptual más próxima a nuestros intereses y al camino que hemos inaugurado con la primera parte de nuestro trabajo. En efecto, las nociones de azar, accidente, contingencia y

fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp), Trotta, Madrid, 2002)-; los cursos de Marburgo del semestre de invierno de 1924/25, especialmente la primera parte, recogidos como *Platon: Sophistes, Gesamtausgabe* 19, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992; las lecciones marburguesas de invierno de 1926/26, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Gesamtausgabe* 21, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976 y, por último, las lecciones de Marburgo en el semestre de verano de 1926 *Grundbegriffen der antiken Philosophie, Gesamtausgabe* 22, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.

⁶¹⁶ Tanto entre aquellos que asistieron personalmente a los seminarios de Heidegger como en el ámbito de la recepción francesa e italiana de su filosofía, encontramos estudios deudores de los cursos dedicados a Aristóteles entre 1919 y 1925. Si atendemos a la producción de sus discípulos y sus alumnos, es de destacar en primer lugar la valoración de la filosofía práctica de Aristóteles desde la hermenéutica llevada a cabo por Hans Georg Gadamer en su *Wahrheit und Methode*, sin duda uno de los ejemplos señeros de la influencia de la interpretación heideggeriana en los estudios sobre el estagirita (ver en particular *Wahrheit und Methode*, “Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles”, 1960, vol. II, pp.295-307). Algunos trabajos más específicos realizados por alumnos de Heidegger son los siguientes: Bröcker, W., *Aristoteles*, 1935; Szilasi, Wilhelm, *Macht und Ohnmacht des Geistes*, 1946 (especialmente la segunda parte, centrada en *Metafísica* IX y XII, *De Anima* III y *Ética a Nicómaco*); Tugendhat, E., *Ti kata tinós. Eine Untersuchung zur Struktur und Ursprung aristotelischer Begriffe* 1958.; Ulmer, K., *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles : ein Beitrag zur Aufklärung der metaphysischen Herkunft der modernen Technik*, Niemeyer, Tübingen, 1953; Weiss, Helene, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basel, 1942. Todos ellos fueron en algún momento alumnos de Heidegger. En el ámbito francés e italiano merecen especial atención Aubenque, P., *La prudence chez Aristote*, op. cit ; *Le problème de l' être chez Aristote*, PUF, Paris, 1962, trad. de Vidal Peña, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, 1974; Brague, R., *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paris, 1988; Lugarini, Leo, *Aristotele e l'Idea della Filosofia*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1961.

⁶¹⁷ La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer y su discípulo Rüdiger Bubner, pero también Joachim Ritter y su escuela -Hermann Lübbe, Odo Marquard, Willi Oelmüller, Günter Bien, Reinhart Maurer...

fortuna no aparecen ya como objeto de discusión desvinculado de la praxis y localizado en el dominio de la lógica modal aristotélica y sus implicaciones epistemológicas, ni al modo de un mero apéndice en el análisis de la doctrina aristotélica de las cuatro causas. El azar –la valoración exacta de su condición– se convierte, antes bien, en uno de los *indicadores de la mundanización y la historización de la vida humana*, que, desde el interior de la filosofía práctica de Aristóteles y mediante la restauración de la misma impulsada por Heidegger a lo largo del XX, recupera un lugar central en el ámbito de la filosofía contemporánea⁶¹⁸.

Una vez afirmada la importancia de Heidegger en la apertura de una determinada línea interpretativa del pensamiento de Aristóteles, nos centraremos a continuación en ciertos estudios que, tanto dentro de la estela de Heidegger como en un contexto continental independiente de la influencia del filósofo alemán, orientan sus esfuerzos hacia la doctrina de *τύχη* y *αυτόματον* en Aristóteles. El propio Heidegger realiza un

⁶¹⁸ Como es sabido, Heidegger acude a Aristóteles intentando eludir la tendencia racionalista y trascendentalista del proyecto husserliano. La filosofía práctica del estagirita ofrece a Heidegger un examen de las determinaciones fundamentales de la vida humana y un desvelamiento del comportamiento práctico y dinámico del vivir del hombre. Mediante la extrapolación de dichas determinaciones fundamentales desde el contexto aristotélico hacia sus propios derroteros e insistiendo en el carácter eminentemente práctico de las mismas, Heidegger radicaliza la propuesta aristotélica de una teoría del hacer humano, concibiendo las llamadas determinaciones ontológicas fundamentales del Dasein. La reivindicación heideggeriana de la filosofía práctica de Aristóteles y la elaboración temprana de una hermenéutica de la facticidad orientada al desvelamiento de las estructuras ontológicas de la existencia humana han jugado un papel de extraordinaria importancia en el siglo XX frente a la primacía del saber científico. El modelo de una racionalidad práctica elaborado en la ética aristotélica abre las puertas a una concepción de la unidad no estrictamente teórica del ser humano como ser histórico y agente situacional, que resulta de particular importancia, como veremos, a la hora de considerar la presencia de la contingencia y el azar en la constitución cotidiana de la existencia y en la valoración de la identidad mundana como conglomerado de acciones y pasiones, de actividad y pasividad y, en última instancia, de decisión y azar. Gadamer ha insistido en estos aspectos: “Es gibt ein unauflösliches Wechselverhältnis zwischen dem Wissen des praktisch Rechten und Guten und dem theoretischen Ideal der Theorie. Aristoteles hat in seiner Metaphysik einer ontologischen Evidenz Folge geleistet, die man auch nach Nietzsche und Heidegger nicht bestreiten kann: Die Gegenwärtigkeit des Seienden, sein Da, kommt in Bewusstsein des Menschen zu seiner Gegenwart. Hiermit wird jedoch keineswegs ein Vorrang des Selbstbewusstseins im Sinne der Einseitigkeit der modernen Bewusstseinsphilosophie ausgesagt. Heidegger hat vielmehr das bleibende Verdienst, diesen Ausgangspunkt vom Da des Seins aus begriffen zu haben, das uns alle trägt. Er hat damit den Sinn für die Rationalität des Praktischen, die Aristoteles als erster analysiert hat, für die zentralen Fragen der Philosophie im Zeitalter der Wissenschaft und der Technik fruchtbar gemacht. Unter den unangemessenen Namen der Metaphysik klingt etwas von der höheren Physik des Aristoteles an, die so lange die Geschichte des Abendlandes beherrscht hat. Die Umformung der Physik in die neue Wissenschaft auf der Basis der Mathematik, die Galilei eröffnete, hat die neue Aufgabe in sich beschlossen, die Allmacht des Wissens, das alles beherrscht, in seinen Grenzen zu erkennen. Das hat neue Wege des Denkens zu beschreiben genötigt. Sie haben unter Stichworten wie „Lebenswelt“, „Faktizität“, „Existenz“, „Hermeneutik“, „Dialog“ und „Vollzug“ an der praktischen Philosophie des Aristoteles Orientierung gesucht und gefunden“, *Aristoteles. Nikomatische Ethik* VI, herausgegeben und übersetzt von H.G. Gadamer, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998, p. 21.

interesante comentario acerca de los pasajes de *Física* II, 4-6 que puede servirnos de impulso inicial. Lo encontramos en su *Natorp-Bericht*, al hilo de la exposición del contenido del libro segundo de la Física de Aristóteles:

“En el libro segundo de la Física, la problemática del ἀρχή se examina desde otra perspectiva. La cuestión consiste en saber qué posibilidades de interrogación teórica (αἰτίον: ¿por qué?) responden al contenido real de los φύσει ὄντα y su estructura categorial fundamental. La interpretación muestra cómo las cuatro causas surgen de la problemática ontológica ya caracterizada. Asimismo, en sus capítulos 4-6 el libro resulta de una importancia decisiva por lo que atañe al problema de la facticidad como tal. En estos capítulos se muestra cómo Aristóteles –sirviéndose de los términos τύχη y αὐτόματον (términos que en su sentido auténtico son prácticamente intraducibles)-explicita ontológicamente la actividad <<histórica>> de la vida fáctica, la actividad de <<lo que a uno le pasa a diario y de lo que le puede pasar>>. Estos análisis ontológicos no sólo no han sido todavía superados hasta la actualidad, sino que ni siquiera han sido comprendidos y valorados como tales. Habitualmente se los tiene por un apéndice incómodo e inútil para la determinación de las <<causas verdaderas>>, las cuales ponen claramente de relieve que están condicionadas por el particular punto de partida del que arranca la problemática”⁶¹⁹

⁶¹⁹La traducción es de Jesús de Adrián, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, op.cit., p. 82. Reproducimos a continuación el texto original de Heidegger dado que algunos de sus pasajes nos parecen ligeramente alterados en la versión española, excelente por lo demás en nuestra opinión. Nos referimos en concreto a aquellos que hablan de la problemática del movimiento (“κίνησις-Problematik” en el texto alemán- “problemática del ἀρχή” en el español) y de las posibilidades de interrogación teórica (“διὰ τι” en el original de Heidegger – “αἰτίον” en la traducción): “Im II Buch der >>Physik<< wird die κίνησις-Problematik von einer anderen Blickrichtung her angesetzt. Es wird gefragt, welche Möglichkeiten des theoretischen Befragtwerdens (διὰ τί, vgl. Met. Z 17, Anal. Post. B 1 –warum) sind im Sachgehalt der φύσις und ihrer kategorialen Grundstruktur motiviert. Die Interpretation zeigt, wie die >vier Ursachen< der schon charakterisierten ontologischen Problematik entspringen. Das Buch ist aber zugleich (Kap. 4-6) im Hinblick auf das Faktizitätsproblem als solcher von entscheidender Bedeutung. Es wird gezeigt, wie Aristoteles unter den Titeln τύχη und αὐτόματον (die bezüglich ihrer eigentlichen Bedeutung schlechthin unübersetzbar sind) die >historische< Bewegtheit des faktischen Lebens, die Bewegtheit dessen, >was einem täglich so passiert und passieren kann<, ontologisch expliziert. Diese ontologische Analysen sind bis heute nicht nur unübertroffen, sondern nicht einmal als solche verstanden und ausgewertet. Man nimmt sie als einem unbequemen und nicht weiter verwertbaren Annex zu der Bestimmung der >eigentlichen Ursachen<, die ihre Bedingtheit aus dem bestimmten Problemansatz deutlich bekunden“ *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik, Gesamtausgabe* 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005, p. 395.

Heidegger deposita este comentario explosivo en su informe y continúa sin más sus análisis del tercer libro de la *Física*. Hasta donde nosotros sabemos, no existe en el interior de su obra una dedicación explícita a un asunto de tamaño importancia, insuperable en la calidad de sus planteamientos, desatendido como ámbito residual por el pensamiento occidental y necesitado de una valoración exacta de sus implicaciones doctrinales. Parece extraño que el profesor Heidegger dejara de lado la puesta en práctica de tan sugerente trabajo hermenéutico. Parece extraño y, ante todo, constituye una gran pérdida para el lector de Aristóteles en particular y del pensamiento griego en general. Sin embargo, lo que no parece tan extraño es que la primera y hasta la fecha una de las poquísimas publicaciones centradas explícitamente en el análisis de *τύχη* y *αὐτόματον* en Aristóteles sea el libro *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, de Helene WEISS, alumna de Heidegger desde 1920 hasta 1934⁶²⁰.

-Hasta el momento de la publicación de esta tesis doctoral no existe un solo libro dedicado por entero a la cuestión aristotélica del azar, la suerte y la casualidad. Se trata, por tanto, y si nuestra hipótesis acerca del impacto filosófico de los seminarios de Heidegger es acertada, del primer ensayo de comprensión y valoración de la propuesta del estagirita como una aportación filosófica de primer orden al estudio del azar en el horizonte de la *physis* y de la *praxis*. La autora reconoce, por lo demás, al comienzo de sus investigaciones, que llevará a cabo una interpretación fenomenológica de los textos griegos fundamentada en los seminarios impartidos por Heidegger⁶²¹. El objetivo fundamental del libro es enunciado con claridad en los primeros compases del mismo y se resume en la comprensión de las nociones aristotélicas de *τύχη* y *αὐτόματον*. Ello sólo es posible a partir de una interpretación de los capítulos 4-6 de *Física* II, así como de una correcta valoración del lugar que ocupa la doctrina sobre el azar en la investigación etiológica aristotélica. El examen detallado de la doctrina de las causas constituye, en este sentido, un momento central de la investigación. A estas indicaciones programáticas, Weiss añade una consideración importante acerca del riesgo de reducir

⁶²⁰ Weiss, Helene, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Diss., Basel, 1942; publicada por Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, mit Genehmigung des Verlags Haus zum Falken, Basel, 1967.

⁶²¹ “Der Versuch einer phänomenologischen Interpretation, den wir in seinem ersten Teile hier vorlegen, verdankt seine Möglichkeit M. Heideggers unveröffentlichten Interpretationen der griechischen Philosophie“, *ibíd.*, p. 6.

la cuestión del azar a una interpretación epistemológica centrada exclusivamente en los escritos físicos de Aristóteles⁶²². La doctrina de τύχη y αὐτόματον va cobrando densidad en la medida en que el intérprete acompaña el tratamiento explícito de *Fís.* II, 4-6 con un análisis intertextual que atraviesa el interior de obras en apariencia tan dispares como la *Metafísica*, la *Ética a Nicómaco* o el *De anima*.⁶²³ Por otra parte, Weiss se suma al rechazo de las hipótesis de trabajo de Adolf Torstrik. En su opinión, “Torstrik geht dabei mit äusserster Akribie vor, jedoch der Text bedarf vor allem der philosophischen Interpretation”⁶²⁴. Una lectura como la de Torstrik, concluye Weiss, sólo puede proceder de una falta de comprensión filosófica de la doctrina del filósofo griego. La labor de este primer estudio centrado en el azar aristotélico sería, precisamente, defender la legitimidad de la propuesta de Aristóteles y posibilitar para la misma un espacio reflexivo a la altura de su relevancia filosófica:

“Wir sind der Ueberzeugung, dass Torstrik Meinung von der hochgradigen Verderbnis dieses Textes auf einem Missverständnis dessen beruht, was Aristoteles mit dem „Zufall“ meint. Wir versuchen, von Aristoteles’ Grundproblematik her, vor allem von seiner Ursachenlehre aus, das Verständnis seiner Behandlung des Zufalls zu gewinnen. Indem wir uns die für Aristoteles in Blick stehende Phänomene vergegenwärtigen und den inneren Zug seines philosophischen Fragens entrollen, indem wir ein Stück weit gleichsam die Geburt der philosophischen Grundbegriffe, wie sich bei Aristoteles vollzieht, verfolgen, wird sich zeigen, dass der Text *Phys. B* 4-6, der für Torstrik als verwunderlich, ja als schlechthin unverständlich und des Aristoteles unwürdig erschien, ein natürlicher und klarer ist, der sich in Gang und Resultaten der Untersuchung präzise mitverfolgen lässt. Kurz, dieser Text wird sich aus dem Verständnis der sachlichen Phänomene und dem Ansatz der aristotelischen Philosophie heraus ganz und gar durchleuchten lassen”⁶²⁵.

Tales son los objetivos teóricos y los presupuestos metodológicos que toda consideración filosófica del azar aristotélico debe tomar como punto de partida. A nivel

⁶²² *Ibíd.*, pp. 5-6.

⁶²³ *Ibidem*.

⁶²⁴ *Ibíd.*, p. 5.

⁶²⁵ *Ibidem*.

estrictamente programático y desde el interior de nuestra aproximación a las nociones de τύχη y αὐτόματον, la propuesta de Weiss parece muy prometedora. Sin embargo, a pesar de las sugerencias prologales y de la orientación, a nuestro entender, correcta y sugestiva del trabajo, el estudio de Weiss no se adentra en profundidad en la teoría de Aristóteles. El desarrollo de las investigaciones se divide, ciertamente, en una atención paralela a las dimensiones física y práctica de la reflexión aristotélica, pero su examen se restringe a los conceptos fundamentales de ἀρχή, αἰτία y φύσις⁶²⁶, por un lado, y de πρόξις⁶²⁷ por el otro. La pensadora alemana establece las bases conceptuales necesarias para una investigación filosófica del azar aristotélico –brillantes, por ejemplo, resultan las consideraciones acerca del τὸ συμβεβηκός, claramente influenciadas por las lecciones de su maestro⁶²⁸– que, desafortunadamente, no termina de llevar a cabo. El valor de este trabajo reside, por tanto, en su condición prologal al examen de τύχη y αὐτόματον. En este sentido, resulta de extraordinaria utilidad para una aproximación a la esfera conceptual a la que pertenecen los vocablos griegos, pero adolece de una falta de profundidad en el tratamiento específico de aquello que la propia autora consideró una parcela del pensamiento aristotélico digna de una atención exclusiva y específica⁶²⁹

-El segundo ejemplo de una investigación dedicada por entero a la doctrina aristotélica del azar lo encontramos también dentro del ámbito alemán. Se trata de un estudio breve y frecuentemente pasado por alto en la bibliografía especializada en torno a Aristóteles, cuya relevancia, sin embargo, merece un instante de atención. Nos referimos a la tesis doctoral no publicada de Norbert KAUL, *Der Zufall und die Theorie des tragischen Handlungsablaufes bei Aristoteles (eine Interpretation von Phys. B 4-6, 195b31-198a13*

⁶²⁶ *Ibíd.*, pp. 15-98.

⁶²⁷ *Ibíd.*, pp. 99-153.

⁶²⁸ *Ibíd.*, pp. 154-192.

⁶²⁹ Como ha señalado J. Dudley, a quien, como veremos, debemos otro de los escasos estudios íntegramente dedicados al concepto de azar en Aristóteles, “Doubtless she –Helene Weiss– intended to write about chance, but, having written a prolegomena did not continue her task to its conclusion”, Dudley, J., *The evolution of the concept of chance...*, op. cit., p. 19. Hans Wagner, en su traducción de las *Physikvorlesung* de Aristóteles, incluye también alguna mención al trabajo de Weiss, insistiendo en que, si bien la autora no cumple sus promesas, “Das Buch ist lesenswert, das Zeugnis für eine Kluge und verlässliche Art der Einarbeitung in die Texte”, Wagner, H., *Aristoteles Physikvorlesung*, Berlin, 1979 p. 382.

und Ars Poet. 9, 1452a1-10)⁶³⁰. Kaul lleva a cabo una investigación marcada por el apego a los textos griegos y la precisión milimétrica en el examen de los mismos. Esta es una de las razones por las que la labor filológica cobra a lo largo del estudio una importancia extrema que, sin embargo, no empaña lo más mínimo la agudeza filosófica de muchas de sus observaciones. Tomando el relevo de Helene Weiss, a quien el autor menciona explícitamente en las primeras líneas⁶³¹, el objetivo de Kaul es llevar a cabo, *finalmente*, una interpretación pormenorizada de *Física* II, 4-6 desde la comprensión filológica de los pasajes aristotélicos, por un lado, y desde la atención a las doctrinas fundamentales del estagirita en el terreno de la metafísica, la física y la ética, por el otro. Partiendo de estas premisas, nos encontramos con una aproximación académicamente irreprochable y muy escrupulosa a la hora de exponer a los contenidos doctrinales de *Fís.* II, 4-6, cuya contribución de mayor calado reside en la valoración de una lectura *no explicativa* de la expresión griega ἔνεκά του como rasgo esencial del fenómeno fortuito. Anticipándose a las propuestas del debate analítico (Lennox y Judson) y desde la recepción de los análisis de Simplicio y de Porfirio, Kaul establece una distinción fundamental entre dos sentidos del ἔνεκά του: a) un sentido tradicional explicativo: “um willen von etwas geschehen”; b) un sentido no explicativo: “in einem worumwillen treffen”⁶³²

En el primer caso, lo que sucede *para algo* o *con el fin de* se identifica con la operatividad de la causalidad final propia o ἔνεκά του⁶³³, que orienta, motiva y explica el desarrollo de un proceso natural o de un curso de acción intencional. En el segundo caso, en cambio, en el interior de un proceso determinado se produce un encuentro accidental e inesperado que, no habiendo sido proyectado por la finalidad estructural, constituye sin embargo un fin. “Fin” cobra el sentido entonces no del τέλος que pone en marcha el proceso, sino de la aparición de un espacio de significación práctica: es decir, se produce una coincidencia que afecta de manera relevante a un sujeto moral y

⁶³⁰ Kaul, N., *Der Zufall und die Theorie des tragischen Handlungsablaufes bei Aristoteles (eine Interpretation von Phys. B 4-6, 195b31-198a13 und Ars Poet. 9, 1452a1-10)*, Diss., Universität zu Köln, 1965.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 1.

⁶³² *Ibid.*, 28-33.

⁶³³ “ἐτι ὡς τὸ τέλος: τοῦτο δ’ ἐστὶν τὸ οὐκ ἐνεκά”, *Física* II, 3, 194b32-33.

racional. Tal resultado no responde propiamente a un plan o proceso, de manera que no puede ser atribuido a una causación teleológica en sentido estricto. Se trata de un efecto inesperado y accidental que, sin embargo, genera efectos de cierta importancia en el interior de un proyecto intencional⁶³⁴

El estudio de Norbert Kaul extiende las implicaciones de la doctrina aristotélica del azar hacia el terreno de la *Poética*, dedicando la segunda parte de su trabajo al examen de la influencia de *Fís.* II, 4-6 en la teoría aristotélica de la acción trágica expuesta en *Poet.* 1452^a1-10. El pasaje es sobradamente conocido por los intérpretes dada su complejidad teórica. Kaul se propone reivindicar la validez del pasaje y analizar hasta qué punto el azar está presente en la concepción aristotélica del desarrollo de la acción dramática, formulando como pregunta cardinal por qué en la *Poética* y por qué allí donde se comienza a hablar sobre la peripecia y la anagnórisis, se habla precisamente de τύχη. Las conclusiones alcanzadas en su examen de la *Física* no resuelven los interrogantes de la *Poética*, pero contribuyen a la comprensión ésta última desde el análisis de la doctrina aristotélica de las causas “des tragischen Handlungsablaufes”⁶³⁵.

Las aportaciones de Kaul son destacables tanto desde el punto de vista de su erudición filológica, como desde la precisión y el acierto de algunos de sus planteamientos – sentidos de la finalidad⁶³⁶, valoración de los textos metafísicos para la comprensión del suceso fortuito⁶³⁷ y vinculación de las dimensiones física y práctica mediante la noción de τὸ ἐνδεχόμενον⁶³⁸. La originalidad de una apertura al dominio de la *Poética* y al papel del azar en la evaluación de la acción dramática contrasta, sin embargo, con la

⁶³⁴ Ross también se detiene en este sentido de la expresión ἔνεκά του en *EN* 1111^a5, 13, 18, reivindicando su validez (*Ar. Physics*, op. cit., ad. loc *Física* II, 5, 196b17-22, p. 518). El sentido de la expresión es claro desde el momento en que se trata de una preposición no sólo causal, sino causal final, con lo cual se abre la posibilidad de la significación práctica, esto es, el ámbito del beneficiario o el deficitario de la acción.

⁶³⁵ Kaul, op. cit., p. 1.

⁶³⁶ *Ibíd.* pp. 28-33.

⁶³⁷ *Ibíd.* 19-27.

⁶³⁸ *Ibíd.*, p. 27.

ausencia de una dedicación a los escritos éticos en relación con la εὐτυχία, εὐπραξία y εὐδαιμονία.

En la estela de la rehabilitación de la filosofía práctica de Aristóteles impulsada por Martin Heidegger, los trabajos de Pierre AUBENQUE consituyen un punto de referencia ineludible. En concreto, su excelente *La prudencia en Aristóteles*⁶³⁹ resulta ser una contribución esencial al pensamiento ético del estagirita desde la reivindicación de un pensamiento *de lo humano y para lo humano* en sentido estricto, que asume e integra en la filosofía del pensador griego el trasfondo de la tragedia ática y la sabiduría arcaica de los límites. Desde este punto de vista, la doctrina aristotélica del azar quedaría localizada en el interior de una determinada visión del mundo, que Aubenque denomina *ontología de la contingencia*⁶⁴⁰, y que insiste en la consideración filosófica de lo humano a partir de las coordenadas de la acción racional, la temporalidad, la finitud y la contingencia como índices simultáneos de la fragilidad y de la belleza de la existencia humana. Aubenque aborda el pensamiento aristotélico insistiendo en la fundamentación metafísica de las propuestas éticas del estagirita. Tales aportaciones resultan próximas a nuestros intereses, por cuanto desvelan el profundo alcance de la articulación entre la physis y la praxis como trasfondo de la complejidad del ser, el pensar y el hacer.

El estudio de Aubenque se centra en la noción aristotélica de φρόνησις y en su localización en el interior una propuesta filosófica profundamente influenciada por la tradición literaria griega. Uno de los grandes logros del pensador francés ha sido vincular con acierto, y gracias a un conocimiento exhaustivo de los textos, el pensamiento práctico de Aristóteles con la tradición literaria griega y con las líneas centrales de la sabiduría antigua, inhabilitadas y despreciadas por Platón. Este sentido arcaizante⁶⁴¹ de la filosofía aristotélica se manifiesta fundamentalmente en su concepción del hombre y de las relaciones que éste establece con el mundo y con la divinidad en el horizonte de la temporalidad, la finitud y la contingencia. El paradigma de la sabiduría práctica se alza, por tanto, a juicio de Aubenque, como estandarte de la rehabilitación aristotélica del carácter mundano de la existencia humana y de la

⁶³⁹ Op. cit, pp. 77-123.

⁶⁴⁰ *Ibidem*.

⁶⁴¹ Op. cit., p.177; cf. Nussbaum, *La fragilidad ...*, op. cit., pp. 27 ss. Insistimos: es sorprendente que Nussbaum ignore por completo este trabajo de Aubenque.

necesidad de hacerse cargo, desde la experiencia y desde las facultades racionales, de la contingencia, el azar y la mutabilidad como espacio de acción e intervención de la acción racional.

Decíamos más arriba que Pierre Aubenque insiste en la fundamentación metafísica de la filosofía práctica de Aristóteles. La propuesta del estagirita sólo es posible en la medida en que el marco conceptual que perfila su visión integral del ser alberga la posibilidad del movimiento y, por ende, se funda en una valoración precisa de la accidentalidad, la contingencia y el azar como elementos constitutivos del universo natural. Así, la posibilidad de una sabiduría práctica o *φρόνησις* –entendida como sabiduría a la medida de lo humano y como vía de acceso no ya a la felicidad perfecta, sino a la felicidad que nos es propia en cuanto seres mortales, finitos e imperfectos- se apoya tanto en la cosmología aristotélica y en su división de las esferas celeste y sublunar, como en la disposición elemental de la unidad hilemórfica de la entidad móvil, que garantiza el movimiento a la par que impide por definición una perfecta coincidencia entre la existencia natural y la inmovilidad divina. En este contexto, el azar es valorado por el filósofo francés en una acertada visión entrecruzada de los pasajes de *Física* II, 4-6 y de las doctrinas contenidas en *EE* y *EN*. La filosofía natural nos ofrece los instrumentos conceptuales necesarios para abordar, desde la teoría causal, las nociones de *τύχη* y *αὐτόματον*: ambas pertenecen al ámbito de la causalidad accidental. Sin embargo, a juicio de Aubenque, el problema del azar debe ser analizado igualmente desde la perspectiva efectual, es decir, el azar como estado de cosas o acontecimiento resultante de origen indeterminado que configura niveles de significación práctica en el ejercicio cotidiano de la existencia temporal del hombre. Aubenque percibe con claridad la necesidad de interpretar el evento fortuito no como mero encuentro de cadenas causales, sino como cruce o interferencia del causalismo natural con la vida humana, esto es, con los intereses del hombre en relación a su particular persecución de la vida buena. Habiendo abierto las consideraciones del azar al aspecto práctico de lo fortuito, Aubenque repasa las doctrinas éticas de Aristóteles y, en concreto, la identificación eudemiana del hombre afortunado (*εὐτυχής*) con el sujeto habitado y favorecido por el dios. La exposición de las tres nociones aristotélicas de azar como causa accidental, como punto de encuentro entre el dinamismo natural y la praxis del hombre y como divinidad consituyen, a nuestro entender, una de las aportaciones más sugerentes a la cuestión aristotélica del azar y la contingencia. Y ello, en particular, gracias a la

necesidad de interpretar la concepción aristotélica del hombre y de su acción mundana en estrecha relación con una serie de interrogantes de enorme pregnancia en el interior de todos los ángulos de la producción intelectual griega, desde la poesía arcaica hasta el teatro de Eurípides. Tales conexiones nos parecen fundamentales a la hora de valorar el alcance de la teoría aristotélica del azar, y así lo hemos expuesto en la primera parte de nuestra tesis. Por cuanto se refiere a la noción de τύχη, se aproxima a φρόνησις por cuanto ambas constituyen vocablos no terminológicos extraídos del uso popular; ambas vehiculan una sabiduría antigua no estrictamente filosófica acerca del carácter íntimo de condición humana como intervención flexible y decisiva en el devenir incierto y siempre cambiante del tiempo. Una y otra, por lo demás, comparten la extraña virtud de no ocupar más que un lugar mínimo en la totalidad del *corpus* aristotélico. Un dominio marginal de implicaciones universales desde el interés filosófico por la mundanidad del hombre y por la condición limitada del intelecto.

-En 1972 se publica en Alemania *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, de Wolfgang WIELAND.⁶⁴² La contribución de Wieland a los estudios aristotélicos pasa por el carácter controvertido de una de sus hipótesis de trabajo fundamentales: la teleología aristotélica no es un principio objetivo que opere de manera efectiva en el horizonte natural del movimiento, sino que constituye una herramienta conceptual y heurística de la cual se sirve Aristóteles para dar cuenta de la realidad desconcertante del devenir. En apoyo de semejante hipótesis, Wieland recurre a la doctrina aristotélica del azar expuesta en *Fís.* II, 4-6 y a las nociones de τύχη y αὐτόματον, afirmando la naturaleza complementaria y no

⁶⁴² *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles* Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1970; existe traducción italiana de Carlo Gentili, *La fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, Società editrice Il Mulino, Bologna, 1993. Del mismo Wieland, véase también: “Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik”, en: *Kant-Studien* 52 (1960-1), pp. 206-19; traducción inglesa de Malcom Schofield bajo el título: “Aristotle’s Physics and the Problem of Inquiry into Principles”, en: J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. I, London, 1975, pp. 127-140; -“The Problem of Teleology”, en: J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. I, London, 1975, pp. 141-161; -“Zeitliche Kausalstrukturen in der aristotelischen Logik”, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 54 (1972), pp. 229-237.

contradictoria del azar y la finalidad. Veamos brevemente en qué consiste la propuesta del investigador alemán.

Wolfgang Wieland otorga un impulso renovado a la interpretación de la física aristotélica, y lo hace en dos momentos: 1) llamando la atención sobre la necesidad de desaprender el significado que la ciencia moderna da al vocablo “física” en relación al pensador griego, y 2) proponiendo un modelo de aproximación a la filosofía natural del estagirita atento a las contradicciones existentes entre la teoría del saber elaborada en los *Analíticos segundos* y su efectiva puesta en práctica⁶⁴³. Partiendo de un cuestionamiento de las formas de argumentación que atraviesan la elaboración de una ἐπιστήμη φυσική, *Die Physik des Aristoteles* representa una de las aportaciones científicas más importantes en relación al estudio de los análisis del lenguaje en la *Física* y el método dialéctico como modelo de investigación de la movilidad. El procedimiento puesto en práctica por Aristóteles a la hora de afrontar un estudio de la movilidad natural y de las condiciones de inteligibilidad de la misma no coincide, en efecto, con las directrices establecidas en el *Organon* acerca de la naturaleza de toda filosofía científica y toda episteme. Las investigaciones físicas contradicen claramente la idea de la ciencia como sistema apodíctico clausurado y sometido a la deducción silogística a partir del conocimiento de un número limitado de principios evidentes a la intuición. Wieland demuestra cómo esta metodología silogístico-deductiva contrasta con el modo efectivo mediante el cual Aristóteles parte a la búsqueda de los principios explicativos de la movilidad natural. Lejos de orientar sus investigaciones – fragmentarias, no sistemáticas en el caso de la *Física*– hacia el plano de los fenómenos físicos y los hechos empíricos, Aristóteles habría empleado el método aporético y dialéctico para introducirse tanto en la clarificación de los problemas planteados como en la búsqueda misma de los principios del movimiento. En este sentido, las lecciones de física y la elaboración de una ciencia del devenir se sustentarían sobre una aproximación lingüística al fenómeno del movimiento, sobre una valoración filosófica articulada no ya en torno a la observación empírica de los fenómenos naturales, sino guiada por el examen del lenguaje acerca de los mismos: “die Sprache als Leitfaden”⁶⁴⁴.

⁶⁴³ Wieland, W. *Die aristotelische Physik*, op. cit. pp. 11-52; cf. *Aristote et les problèmes de méthode*, segundo Symposium Aristotelicum, Louvain/Paris, 1961.

⁶⁴⁴ Ibid. p. 141. Para una aproximación al debate en torno a la interpretación del celeberrimo τίθηται τὰ φαινόμενα vid: Owen, G.E.L., “Tithenai ta Phainomena”, en: *Aristote et les problèmes de méthode*,

La dimensión lingüística adquiere, como vemos, una relevancia clave en las indagaciones del estagirita y se convierte, en opinión de Wieland, en el auténtico horizonte de sentido que posibilita la instauración de una ἐπιστήμη φυσική.

En relación con la doctrina del azar y en la línea de pensamiento que hemos perfilado brevemente, el pensador alemán constituye un testimonio de considerable importancia. Wieland dedica a las nociones aristotélicas de τύχη y αὐτόματον una atención específica a partir de la que constituirá una de sus principales y más polémicas hipótesis de trabajo: la negación del carácter objetivo de la teleología como principio cósmico y su identificación con un “concepto de reflexión” en sentido kantiano (Reflexionsbegriff)⁶⁴⁵. La propuesta de Wieland parte de una aplicación directa de sus presupuestos teóricos a la doctrina aristotélica de las causas en cuyo interior, como sabemos, se desarrolla la problematización de la suerte y la casualidad. Desde los planteamientos de Wieland, el concepto griego de αἰτίον impone una serie de problemas acuciantes. En concreto, en el debate relativo a los acontecimientos fortuitos y a la posibilidad de incluir la causa de los mismos en la clasificación de II, 3, la cuestión analizada por Wieland acerca de la atención aristotélica al lenguaje de los fenómenos cobra dimensiones particularmente relevantes. Es indudable que, en última instancia, el acontecimiento fortuito como hecho observable o, mejor, vivenciable y constatable a nivel empírico, constituye un dato objetivo. Y es a partir de esa patencia que Aristóteles, por cierto, recusará las afirmaciones de aquellos que niegan la existencia del azar (pues

Louvain, 1961, pp. 83-103; también en: Barnes, Jonathan, Malcom Schofield and Richard Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle, vol. I*, London, 1975, pp. 113-126 y -“Saving Aristotle’s appearances”, en: Nussbaum, Martha C. y Malcom Schofield (eds.), *Language and Logos. Studies in ancient Greek Philosophy presented to G.E.L. Owen*, Cambridge University Press, Cambridge/London/New York/New Rochelle/Melbourne/Sidney, 1982, pp. 267-294.

⁶⁴⁵ KrV A260, B316. Wieland enuncia el carácter meramente orientativo del principio teleológico en p. 261. Para el tratamiento de la teleología y el azar, vid. pp. 254-278. El propio autor nos aclara lo que entiende por concepto de reflexión: “Reflexionsbegriffe sind keine Begriffe mit konkreter inhaltlicher Bedeutung, sondern nur Gesichtspunkte, bei deren Anwendung an solche konkreten Begriffe leichter bilden oder finden kann”, pp. 202-3; La definición kantiana reza así: “Die Überlegung (reflectio) hat es nicht mit Gegenständen selbst zu tun, um geradezu Begriffe zu bekommen, sondern ist der Zustand des Gemüts, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjektiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können”; la versión española, por su parte: “La reflexión (reflectio) no se ocupa de los objetos mismos para recibir directamente de ellos los conceptos, sino que es el estado del psiquismo en el que nos disponemos a descubrir las condiciones subjetivas bajo las cuales podemos obtener conceptos”, *Crítica de la razón pura*, trad., notas e índices de P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978. Para una crítica a las propuestas de Wieland ver la traducción al alemán de las lecciones de filosofía natural a cargo de Hans Wagner, *Aristoteles Physikvorlesung*, op. cit, pp. 337-360.

muchas cosas –dice– son y acontecen por suerte y por casualidad...⁶⁴⁶). Sin embargo, no podemos olvidar que los capítulos 4 y 5 de *Física* II constituyen un bloque temático de carácter dialéctico en cuyo interior Aristóteles establece su acostumbrado debate con las opiniones antecedentes. Desde este punto de vista, la investigación sobre las causas del azar y sobre el azar como causa parte de una orientación previa hacia los usos lingüísticos y en la dirección del modo en que las expresiones *τύχη* y *αὐτόματον* son empleados en los mismos. ¿Nos encontramos, entonces, ante un análisis meramente lingüístico del problema de la causalidad?⁶⁴⁷ La respuesta de Wieland ante este interrogante, que encontraremos reformulado a su debido momento, representa una aportación tan original como controvertida. A su juicio, cuando Aristóteles habla de *αἰτία* no estaría preguntando por principios concretos en cuanto tales sino, más bien, por el sentido en el cual es posible hablar de principios:

“Denn wenn Aristoteles allgemein von den Prinzipien redet, so gibt er überhaupt keine sachhaltige Bestimmung, und er sagt nicht, was das Prinzip bzw. die Prinzipien eigentlich sind ... So verstanden also fragt Aristoteles in seinem Hauptschriften nicht nach konkreten Prinzipien, sondern nach dem *Sinn, in dem man überhaupt von Prinzipien sprechen kann*. Seine Frage geht nicht auf sachhaltiges Wissen, sondern auf die gewöhnlich nicht gewussten Voraussetzungen und Bedingungen alles sachhaltigen Wissens, jeder wissenschaftlichen Theorie sowohl als auch alles täglichen Wissens“⁶⁴⁸.

Desde esta perspectiva lingüística, Aristóteles no estaría desvelando estados de cosas en su búsqueda de los principios, sino orientando conceptualmente en el interior de los hilos del lenguaje una conciencia prerreflexiva del mundo y precisando, por ende, aquello que ya siempre se ha sabido en el interior del propio lenguaje. El

⁶⁴⁶ *Física* II, 4, 196^a10-15.

⁶⁴⁷ El problema de fondo que aquí aparece es el siguiente: Aristóteles no dispone de una teoría del significado ni de una teoría de la referencia elaboradas, en las que se arroje luz sobre su concepción de la relación entre lenguaje y una supuesta realidad independiente del lenguaje. Esto se ve particularmente claro cuando pasamos a investigar el concepto de *αἰτία*. *αἰτία* no se puede traducir sin más por causa en el sentido moderno del término –causalidad eficiente–. Las diferentes *αἰτία* deberían responder a la pregunta por qué (*διὰ τι*), siendo la causa eficiente sería sólo un aspecto de la respuesta. En la física, sin embargo, vemos que Aristóteles se ocupa del problema de los procesos naturales y no sistematizar los diferentes tipos de explicación posibles. Esto ha llevado a autores modernos a pensar las *αἰτία* como un factor explicativo que, por un lado, tiene la tarea de satisfacer una necesidad epistémico, pero que, por el otro, ha de mostrar siempre un aspecto de la realidad extralingüística.

⁶⁴⁸ op. cit., pp. 143-44, cursivas nuestras.

Sprachanalyse, según la expresión de Wieland, es, por tanto, simultáneamente, *Prinzipienforschung*, y la distinción entre una esfera del lenguaje y una dimensión extralingüística de la realidad transmitida o descrita por la anterior estaría para Aristóteles fuera de toda consideración.⁶⁴⁹ Desde el punto de vista de la doctrina de las causas, las *aitia* aparecen en este sentido como “Repertoire von Einteilungsgesichtspunkte” de la respuesta a la pregunta “por qué?”

La propuesta lingüística de Wieland asume consecuencias cruciales para la noción aristotélica de *τέλος* –fin y causa final-. En efecto, éste último deja de operar al modo de un principio cósmico universal y se convierte, contra la tradición completa de Occidente alimentada por la ciencia moderna, en un *Reflexionsbegriff* que nada explicita acerca del cómo de las relaciones causales sino que sirve sin más a la interpretación de nuestra experiencia, para la cual ese concepto sería simplemente indispensable. Es en búsqueda de un apoyo para esta tesis cómo Wieland recurre a la doctrina aristotélica de *Física* II, 4-6. Si la teleología consiguiera una estructura global de orden y un principio universal efectivo, la noción de azar habría de aparecer necesariamente como interrupción, obstáculo o frustración del sistema. Dado que Aristóteles no entiende el fenómeno fortuito como obstáculo a la actividad natural, sino que conceptualiza las nociones de *τύχη* y *τέλος* de modo que resulten complementarias y no sean posibles la una sin la otra, podemos extraer de la mano de Wieland dos conclusiones importantes. En primer lugar, que la aceptación del azar impone implícitamente la asunción de formas de pensamiento teleológicas que se concretan en lo que Wieland denomina *Als-ob Teleologie*⁶⁵⁰, constantando así el trasfondo finalístico que subyace a toda problematización del acontecimiento fortuito. Y, en segundo lugar, dada la imposibilidad consecuente de una oposición radical entre la finalidad y el azar en el pensamiento aristotélico, *τύχη* y *τέλος* aparecen como nociones complementarias e incomprensibles al margen de su conexión. El azar y la finalidad, por tanto, no serían instancias opuestas y excluyentes entre sí sino instrumentos explicativos o modos de orientación que permiten interpretar los resultados alcanzados en la experiencia fenomenológica.

⁶⁴⁹ Cf Wieland, “Aristotle’s Physics and the Problem of inquiry into Principles”, op. cit., p. 133.

⁶⁵⁰ *Die aristotelische Physik*, op. cit., p. 259ss.

Las tesis de Wieland han sido abordadas por la crítica con precisión milimétrica y serán valoradas por nosotros a su debido tiempo. De momento, nos interesa retener no tanto el trasfondo lingüístico de sus convicciones, como su insistencia en la necesidad de interpretar la tríada τύχη-αὐτόματον-τέλος en su interdependencia. A partir de el trabajo de Wieland, nos parece descartada de una vez por todas la posibilidad de interpretar la doctrina aristotélica del azar desde el binomio orden-desorden, ley-excepción, sistema-error. Tal y como afirmara Nietzsche en un pasaje recordado por el propio Wieland, sólo en un mundo de fines es posible hablar del azar⁶⁵¹. Los objetivos de Wieland impiden a éste abordar las implicaciones doctrinales de tales afirmaciones para la ética de Aristóteles, pero éstas permanecen presentes como fundamento de una valoración precisa de la dimensión práctica del azar aristotélico a partir de la definición del marco teleológico. Un perímetro conceptual que se convierte en el horizonte de comprensión de toda irrupción accidental de corte significativo.

-La filosofía alemana contemporánea contribuye a nuestra investigación del azar aristotélico desde el interior de un análisis filosófico de la contingencia como alternativa teórica al fundamentalismo de la razón científica. La recepción filosófica del panlogismo discurre paulatinamente hacia la erosión de un paradigma científico clásico centrado en las coordenadas de la necesidad, la inmutabilidad y la identidad impasible de todo objeto de conocimiento. En efecto, a partir de los escritos de Kierkegaard y desde el interior de la propuesta filosófica de Martin Heidegger y de la corriente existencialista, el pensamiento contemporáneo elabora nuevas propuestas teóricas centradas en la contingencia de la existencia humana y en la necesidad de confeccionar modelos racionales vitales, acordes con la incertidumbre, los límites de la razón y el carácter singular del vivir del hombre. Una orientación filosófica hacia el ámbito de la vida humana, la vida ya siempre inserta en un plano de incertidumbre y arrojada hacia proyectos futuros posibles. Ésta tendencia localiza en la noción de *contingencia* un momento fundamental del esclarecimiento de la existencia frente a las tendencias absolutistas de la razón⁶⁵². Autores como, Odo Marquard⁶⁵³ -discípulo de Joachim

⁶⁵¹ Nietzsche, *La gaya ciencia*, par. 109, citado supra, p. 252, n. 546.

⁶⁵² Para una revisión de la influencia del pensamiento de la contingencia en la filosofía alemana contemporánea, vid. el fantástico volumen a cargo de Graeventiz, Gerhard von y Odo Marquard (eds.), *Kontingenz, Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe XVII*, in Zusammenarbeit

Ritter- y Rüdiger Bubner-⁶⁵⁴ –discípulo de H.G. Gadamer- han asumido en sus escritos la responsabilidad de otorgar canales expresivos a la posibilidad de una racionalidad práctica y de un saber de la contingencia. Para ello, ambos recurren a la fuente de los escritos aristotélicos y, en concreto, a las doctrinas sobre τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶναι, τύχη y αὐτόματον. El fondo común de sus propuestas y el aspecto culminante de las mismas reside, a nuestro juicio, en la valoración de la contingencia como espacio ontológico y conceptual en el que convergen la acción racional del hombre y el carácter inacabado del mundo (la contingencia como horizonte de la acción virtuosa, de la tradición, del acontecimiento histórico...). En el encuentro entre ambas esferas, el azar ocupa, junto a la acción, un papel predominante como índice de la naturaleza activo-pasiva del hombre como ser histórico, esto es, constituido por el entrecruzamiento de la estructura intencional de la acción racional (decisión) y el dominio siempre fugitivo del acaso (evento). Examinaremos brevemente la relevancia de tales aproximaciones.

-Odo MARQUARD se ha ocupado del problema de la contingencia en un libelo verdaderamente exquisito titulado *Apologie des Zufälligen*.⁶⁵⁵ En los distintos artículos

mit Matthias Christen, Wilhem Fink Verlag, München, 1998. Asimismo, Bubner, R., K. Cramer y R. Wielh (eds.), *Neue Hefte für Philosophie*. Heft 24/25: *Kontingenz*, Göttingen, 1985; -*Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984; - “Die aristotelische Lehre vom Zufall. Bemerkungen in der Perspektive einer Annäherung der Philosophie an die Rhetorik”, en: Graeventiz, Gerhard von y Odo Marquard (eds.), *Kontingenz, Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe XVII*, in Zusammenarbeit mit Matthias Christen, Wilhem Fink Verlag, München, 1998, pp. 3-21.

⁶⁵³ Marquard, Odo, *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Reclam, Stuttgart, 1986, trad. española de Jorge Navarro Pérez, *Apología de lo Contingente. Estudios Filosóficos*, Institució Alfons el Magnanim, Valencia, 2000; -“Das Über-Wir. Bemerkungen zur Diskursethik”, en Stierle, K. y Warning, R. (eds.), *Das Gespräch, Poetik und Hermeneutik*, vol. 11, pp. 29-44; -“Einwilligung ins das Zufällige”, en *Neuer Zürcher Zeitung*, Nr. 30, del 5/6. 02. 1983, pp. 69-70; Graeventiz, Gerhard von y Odo Marquard (eds.), *Kontingenz, Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe XVII*, in Zusammenarbeit mit Matthias Christen, Wilhem Fink Verlag, München, 1998.

⁶⁵⁴ Bubner, R., K. Cramer y R. Wielh (eds.), *Neue Hefte für Philosophie*. Heft 24/25: *Kontingenz*, Göttingen, 1985.

⁶⁵⁵ Supra op. cit. La traducción del vocablo alemán Zufall es problemática. Tanto en el lenguaje popular como en la terminología filosófica, el término se emplea para denominar: 1) el dominio de la accidentalidad -zu-fallen, Zu-fall- que vierte el accidens latino-, 2) la noción de contingencia como aquello que no es ni necesario ni imposible y 3) el acontecimiento fortuito o azar como irrupción inesperada y accidental de corte significativo en la esfera de los intereses humanos. Esta confusión terminológica se retrotrae hasta el mismísimo Kant, que confunde en su tabla de las categorías la contingencia con el azar. El alemán pose también el vocablo Kontingenz, que es empleado tanto por Marquard como por Bubner y que permite establecer distinciones más precisas entre la noción genérica de contingencia y la específica de acontecimiento fortuito o casualidad. En el caso las dotrinas que

que constituyen el volumen, el objetivo del pensador alemán es restaurar la libertad y la dignidad de lo humano en el reconocimiento de las limitaciones propias de toda existencia: la finitud, la temporalidad y la contingencia. Marquard inicia sus consideraciones con una constatación histórica: la filosofía rechaza la contingencia y la casualidad como grandes enemigos del pensamiento, de la dignidad y de la libertad:

“La contingencia, la casualidad, parece ser uno de los peores enemigos de la libertad y dignidad del ser humano. Sin embargo, yo quisiera interceder aquí en favor de la casualidad: a favor de lo contingente. Así pues, ¿voy a hablar contra la libertad y dignidad del ser humano? En absoluto. Simplemente, pienso que sería un signo de falta de libertad que el ser humano viviera de una manera indigna por encima de sus posibilidades: por encima de las posibilidades de su finitud. Si no quiere comportarse así, el ser humano ha de reconocer lo contingente: mediante la apología de lo contingente. Ésa es aquí mi tesis”⁶⁵⁶.

Contra las instancias de riesgo de tales valores, el pensamiento intensifica la absolutización –fundamentalmente en la Edad Moderna- del sujeto racional eliminando aquello que tiene de más propio. En efecto, señala Marquard, lo que caracteriza a los seres humanos es su exposición a la contingencia y la finitud, a la incertidumbre y la muerte, de modo que resulta imposible elaborar un modelo de identidad humana articulado en las ideas de conocimiento omnímodo-necesario y de control absoluto de nuestros actos. La constitución del ser humano pasa por la combinación de sus decisiones y de un margen de indeterminación, contingencia o azar que escapa por completo a la potencia de las facultades racionales. Estos presupuestos conducen irremediabilmente a la recuperación de un pensamiento atento a la condición frágil e imperfecta del ser humano y a una filosofía atenta a los márgenes fugitivos que atraviesan nuestra temporalidad. En opinión de Marquard, la obra de Aristóteles se convierte en el punto de partida de cualquier investigación de esta índole en la filosofía actual. Ciertamente, los análisis del filósofo alemán no constituyen un examen pormenorizado de las propuestas del estagirita. Sin embargo, localizan dichas propuestas en el origen de un proyecto filosófico de enorme actualidad, intensificando

estamos comentando brevemente, la contingencia constituye el territorio conceptual y el espacio ontológico que posibilita y genera la existencia del fenómeno fortuito *qua* singularidad intrasferible.

⁶⁵⁶ *Apología de lo contingente*, op. cit., p. 127.

la restauración del pensamiento práctico de Aristóteles para la elaboración de una mundanización de los modelos racionales y de los proyectos vitales⁶⁵⁷.

-En la misma línea de trabajo y en dos escritos distintos, Rüdiger BUBNER se ha ocupado con mayor precisión de la doctrina aristotélica de τύχη y αὐτόματον. En dichos textos, Aristóteles comparece en el marco de una reivindicación de la retórica como saber de la contingencia, en el primer caso, y de un profundo examen de la filosofía de la historia desde el pensamiento griego hasta nuestros días en el segundo. El primero de los textos es el artículo titulado “Die aristotelische Lehre vom Zufall. Bemerkungen in der Perspektive einer Annäherung der Philosophie an die Rhetorik”⁶⁵⁸, en el cual Bubner lleva a cabo un análisis detallado de la teoría aristotélica del azar en los escritos físicos. El segundo de ellos forma parte del libro *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*⁶⁵⁹, cuyo primer capítulo está dedicado a un examen de las nociones de *Geschichte* y acontecimiento histórico, al papel fundamental de los conceptos de acción (Handlung) y contingencia (Zufall) en toda consideración filosófica de la historia humana y de la historicidad de la existencia, y a los análisis aristotélicos de la estructura de la acción racional como herramienta indispensable para el asedio de tales cuestiones. Será en el interior de estos análisis donde Bubner reflexione acerca de los conceptos aristotélicos τύχη, ἐνδεχόμενον y ἐνεκά του, tomándolos como ejes conceptuales de la interpretación del hacer del hombre. Tanto en el primero de los artículos como en el capítulo I de *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen*, el profesor Bubner subraya los aspectos nucleares de la doctrina aristotélica del azar, encontrando en ella una plataforma

⁶⁵⁷ La actualidad del pensamiento aristotélico ha sido reivindicada, entre muchos otros, por el profesor O. Höffe: “Eine philosophische Auseinandersetzung beabsichtigt nicht die Rettung oder die Apologie eines Werkes, viel mehr ein besseres Verstehen der Natur und des Menschen. Infolgedessen kommt es nicht so sehr auf ein Wiederentdecken des Aristoteles an als auf die Fähigkeit, durch seine Produktive Rezeption das Denken weiterzubringen. Die Frage, ob Aristoteles auch heute noch ein Innovationspotential enthält, entscheidet sich deshalb nicht bloss an seinem Werk, sondern auch an der Innovationskraft seiner Leser“, *Aristoteles*, Beck, München, 2006 (3ª), p. 298.

⁶⁵⁸ -“Die aristotelische Lehre vom Zufall. Bemerkungen in der Perspektive einer Annäherung der Philosophie an die Rhetorik”, en Graeventiz, Gerhard von y Odo Marquard (eds.), *Kontingenz, Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe XVII*, in Zusammenarbeit mit Matthias Christen, Wilhem Fink Verlag, München, 1998, pp. 3-21.

⁶⁵⁹ Bubner, Rüdiger, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984.

conceptual absolutamente indispensable para la reflexión acerca de la naturaleza activa del sujeto racional, la temporalidad de la vida humana y la posibilidad de una configuración narrativa e histórica del pasado como modelo racional de comprensión de la singularidad del individuo y de la complejidad de la tradición. En este sentido, τύχη parece recuperar el carácter histórico que ya señalara Heidegger en su Natorp-Bericht.

Aristóteles sería el primer pensador que habría tratado de dar razón de aquello que, por sí mismo, carece de fundamento, escapando, por tanto a toda investigación teórica estricta. La sabiduría no tiene interés alguno en los residuos de la regularidad de los procesos naturales ni en la desconcertante esfera de la mutabilidad y la contingencia, sino que se orienta hacia el objeto necesario e inamovible no sometido a cambios circunstanciales. Dado el carácter incondicional del saber postulado por el propio Aristóteles y dada la dedicación que, sin embargo, éste dedica al ámbito accidental de lo casual, lo coyuntural y lo fortuito, Bubner afirma que la indagación aristotélica de τύχη y ἀντόμοατον se fundamenta indiscutiblemente en el terreno de la práctica, resultando absolutamente crucial para una interpretación acertada de la misma: “Denn das Feld, wo der Zufall agiert, ist unmittelbar auch der Bereich unseres Handelns”⁶⁶⁰. El campo en el que emerge el azar es el campo en el que podemos desarrollar nuestra esencia activa, nuestro ser práctico. Sólo en la medida en que ese dominio puede estar abierto al encuentro azaroso y se constituye a partir de él, podemos hablar de una posibilidad de la acción humana como intervención racional en el mundo, es decir, en el plano de los acontecimientos contingentes, no necesarios ni imposibles. Esta sería la razón por la cual Aristóteles habría enfocado el problema del suceso fortuito desde la praxis, definiendo los planos del mundo natural y de la practicidad del hombre en el seno de *aquello que puede ser de otro modo*.

La aproximación de Bubner a una comprensión del azar aristotélico desde la contingencia constituye, en nuestra opinión, una contribución filosófica de primer orden en dos sentidos fundamentales. En primer lugar, como aportación crítica a la doctrina específicamente aristotélica de τύχη y ἀντόμοατον y a su naturaleza eminentemente práctica. La conexión entre el azar y la acción convierte la propuesta aristotélica en una herramienta filosófica imprescindible para afrontar no sólo la complejidad de los

⁶⁶⁰ „Die aristotelische Lehre vom Zufall“, op. cit., p. 6.

procesos empíricos sino, ante todo, la singularidad, la finitud y la contingencia de toda vida humana. En segundo lugar, y a partir de esta apertura al horizonte de la acción, los estudios de Bubner ponen de manifiesto la pertinencia de la doctrina aristotélica del azar como instrumento hermenéutico aplicable al mundo contemporáneo y, por tanto, su relevancia para un análisis filosófico del presente y para una valoración crítica de la “Geschichtlichkeit des Handelns”⁶⁶¹.

La apertura a la esfera de la practicidad y la historia en estudios como los de Marquard y Bubner nos interesan particularmente a la hora de afrontar la problemática aristotélica. En efecto, del mismo modo que Aristóteles constituye un modelo de visibilidad para la interpretación de cuestiones relativas al pensamiento contemporáneo, la utilización del estagirita desde las preocupaciones actuales contribuye al movimiento retroactivo de una revisión del propio Aristóteles enriquecida no tanto por las respuestas de épocas posteriores, como por los interrogantes que emergen de las mismas.

Para finalizar el itinerario bibliográfico que venimos pergeñando, destacaremos dos estudios recientes en torno al concepto de azar en la filosofía de Aristóteles. Ambos trabajos podrían haber sido incluidos sin mayores dificultades en el apartado de la perspectiva analítica distinguido con anterioridad. Sin embargo, dado el carácter específico de sus contenidos, hemos reservado su aparición para los últimos compases de la exposición otorgándoles una cierta independencia. Las razones de dicha reserva son básicamente dos. En primer lugar, se trata de investigaciones -tesis doctorales, una de ellas no publicada- relativamente recientes que recogen de una manera o u otra todas las aportaciones precedentes que hemos venido indicando a lo largo de estas páginas. En segundo lugar, los trabajos a los que nos referimos persiguen un tratamiento específico de la doctrina aristotélica del azar, reivindicando su legitimidad filosófica y subrayando la necesidad de una mayor atención científica a un problema que debe ser abordado *conjuntamente* desde las dimensiones teórica y práctica del pensamiento del estagirita en particular, y de la reflexión filosófica en general. Tales son, en un primer momento, las contribuciones mayores de sendos estudios, a saber: su dedicación íntegra

⁶⁶¹ *Ibidem*. El derrotero intelectual que conduce hasta aquí es deudor de la recuperación de la filosofía práctica aristotélica perpetrada por Heidegger y de la valoración hermenéutica del modelo de racionalidad práctica del estagirita llevada a cabo por Gadamer, vid. Thiebaut, C., *Cabe Aristóteles*, Visor, Madrid, 1988.

a pensar el problema del azar, la suerte y la casualidad en la filosofía de Aristóteles, y su aproximación no excluyente a la cuestión del azar desde los escritos físicos y los escritos prácticos.

-Comentaremos en primer lugar el libro de John J.A. DUDLEY, *The evolution of the concept of chance in the Physics and Ethics of Aristotle. A commentary on Phys. II, IV-VI* ⁶⁶². Dudley lleva a cabo un estudio conciso y descriptivo de la doctrina aristotélica sobre *τύχη* y *αὐτόματον* desde dos enfoques fundamentales. En una primera parte del trabajo, los análisis de Dudley se dirigen hacia el esclarecimiento de los rasgos esenciales del acontecimiento fortuito tal y como aparecen expuestos en *Fís.* II, 4-6. Apoyándose en un abundante aparato bibliográfico que, sin embargo, contiene ausencias incomprensibles –Heidegger, Marquard, Bubner y J. Möllers, de quien nos ocuparemos en seguida—, Dudley presenta de manera escrupulosa el desarrollo de los tres capítulos de la *Física* en los que Aristóteles aborda los vocablos *τύχη* *αὐτόματον*. En su interior merecen especial atención las consideraciones relativas a la interpretación del carácter teleológico de los eventos fortuitos, en relación al cual siguiendo a Ross, Lennox y Judson, Dudley opta por una valoración no explicativa de la expresión *ἔνεκά του* y por la interpretación del finalismo del evento azaroso desde la idea de significación práctica del mismo⁶⁶³. La segunda parte del trabajo está dedicada a elucidar el papel que juega el azar en los trabajos éticos de Aristóteles, insistiendo en las diferencias doctrinales que atraviesan las propuestas de *Ética a Nicómaco* -donde *τύχη* se presenta como fuente de los bienes externos y condición necesaria pero no suficiente de la felicidad-, y la *Ética a Eudemo* y *Magna Moralia* donde impera, tal y como demuestra Aubenque, una perspectiva teológica en la interpretación de la fortuna humana o teoría de la intuición (EE VIII, 2 y MM II, 8). A estos dos grandes bloques temáticos es necesario añadir una investigación metodológica que trata de datar cronológicamente los diferentes textos en los que Aristóteles se ocupa de *τύχη* y *αὐτόματον*, con el fin de disipar algunas de las contradicciones presentes en los capítulos 4-6 de *Física* II. Es en el interior de este análisis estructural y en su comparación con el resto del *corpus aristotelicum*, donde Dudley fundamenta la hipótesis de trabajo que da título a sus investigaciones: la doctrina aristotélica del azar,

⁶⁶² Dudley, J.A.J., *The evolution of the concept of chance in the Physics and Ethics of Aristotle. A commentary on Phys. II, IV-VI*, Diss., Universidad de Nijmegen, Leuven, 1997.

⁶⁶³ *Ibid.* pp. 24-34.

lejos de ser una propuesta fragmentaria y contradictoria, en la línea de Torstrik, constituiría un claro ejemplo de la evolución intelectual del estagirita en relación con su concepción del problema del azar, la suerte y la casualidad. Aristóteles habría redactado en un primer momento los capítulos 4 y 5 de Fís II, y sólo en un período posterior de su pensamiento el capítulo 6, en el que se encuentra la distinción clave entre τύχη y αὐτόματον que contradice en muchos puntos los capítulos anteriores y que constituye, afirma Dudley apoyando las tesis de Mansion y Ross, la versión definitiva y referencial a partir de la cual deben ser interpretadas todas las aproximaciones del *corpus* a la cuestión de τύχη y αὐτόματον

El trabajo de Dudley constituye un mecanismo de ubicación y orientación textual enormemente útil a la hora de abordar la doctrina aristotélica del azar. Asimismo, sus investigaciones acerca de la cronología de las obras ponen de manifiesto una extraordinaria erudición, a la par que proporcionan hipótesis de trabajo muy sugerentes en el plano de los intereses por la datación de las diferentes obras del estagirita. Un estudio completo que, sin embargo, se ve atravesado por el carácter extremadamente descriptivo de sus aproximaciones y por el desinterés acerca de las consecuencias doctrinales que la propuesta aristotélica tiene para una consideración filosófica estricta de la vida humana. A pesar de otorgar la debida relevancia a la dimensión práctica de la noción de τύχη en Aristóteles, Dudley se limita a una investigación descriptiva de los textos. En su interior echamos en falta la apertura de los mismos a una valoración especulativa de sus posibilidades teóricas, tanto en el interior del pensamiento aristotélico como desde otros ámbitos epocales. Las investigaciones del profesor Dudley contribuyen a completar lo que él mismo ha denominado, en la estela de Mansion, Weiss, Judson y Lennox, “a lacuna in the exegesis of Aristotle”⁶⁶⁴

-De mayor profundidad teórica resulta, sin lugar a dudas, el estudio de Jürgen MÖLLERS *Der praktische Zufall. Die aristotelische Zufallslehre und ihre Bestimmungen im Kontext moderner Handlungstheorie*⁶⁶⁵. Escrito con anterioridad al trabajo de John Dudley e ignorado por éste último, la investigación de Möllers configura el primer ejemplo

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁶⁵ Möllers, J., *Der praktische Zufall. Die aristotelische Zufallslehre und ihre Bestimmungen im Kontext moderner Handlungstheorie*, Diss., Julius-Maximilian-Universität zu Würzburg, Münster/Westf., 1994.

explícito en el que la naturaleza eminentemente práctica del azar es localizada como *dimensión rectora* de los análisis aristotélicos y como horizonte de sentido de los escritos físicos. El objetivo de Möllers es abordar la propuesta aristotélica desde una aproximación analítica al estudio de la estructura de la acción racional y de la moderna “Handlungstheorie”. Dicho trabajo es llevado a cabo en la parte final de su estudio y representa un ensayo de aplicación de las teorías probabilísticas de la causalidad y la acción intencional a la teoría aristotélica del azar en el seno de la praxis⁶⁶⁶. Para llegar a estas conclusiones, Möllers estudia en profundidad y con un estilo enormemente sugerente la doctrina aristotélica del azar, centrándose en tres ejes conceptuales: 1) el análisis lingüístico como primer momento de la investigación aristotélica, 2) la teleología como contexto indispensable para toda problematización del fenómeno fortuito y 3) el ámbito de la acción racional (Handlung) como dimensión cardinal del tratamiento filosófico del azar. Se trataría, por tanto, en el caso de Aristóteles, de la elaboración de una doctrina fundamentada en intereses prácticos y elaborada desde un análisis lingüístico de los modos en que cotidianamente hablamos del azar, un estudio científico de los procesos empíricos y una consideración práctica de la acción intencional. La teoría aristotélica del azar se articula en torno a la vinculación ineludible entre physis y praxis como indicador de la complejidad física y ética que atraviesan la totalidad del ser y la comprensión del hombre en el interior del mismo. Habiendo localizado el fenómeno fortuito en el seno de los procesos físicos y una vez destacadas la excepcionalidad, la finalidad y la accidentalidad como sus rasgos definitorios, Möllers compone su investigación, una vez más, alrededor de la expresión ἔνεκά του.. El sentido de dicha expresión estriba en lo que Möllers denomina la „Bedeutsamkeit“ de los acontecimientos fortuitos: “Ereignisse sind bedeutsam wenn sie eine gewisse Relevanz für das Netzwerk aus Wünschen, Plänen und Absichten einer Person haben. Zufällig sind solche

⁶⁶⁶ Para una aproximación a la teoría analítica de la acción y para su aplicación al problema aristotélico de la causalidad, el azar y la acción humana, ver: Anscombe, G.E.M., *Intention*, Blackwell, Oxford, 1957; Beckermann, A y Meggle (eds), *Analytische Handlungstheorie*, 2 Vols., Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985; Charles, D., *Aristotle's Philosophy of Action*, Duckworth, London, 1984; Dancy, J, Moravcsik, J.M.E y Taylor, C.C.W (eds), *Human Agency: language, duty, and value ; philosophical essays in honour of J. O. Urmson*, Stanford Univ. Press, 1988; Davidson, D., *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1980; Gärdenfors, “A pragmatic approach to explanations”, en: *Philosophy of Science* 47 (1980); - „Forecasts, Decisions and Uncertain Probabilities“, en: *Erkenntnis*, Bd. 14 (1979); Lanz, P., *Menschliches Handeln zwischen Rationalität und Kausalität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1987; Poser, H. (ed.), *Philosophische Probleme der Handlungstheorie*, Alber, Freiburg i.B./München, 1982; Searle, J.R., *Intentionality: an essay in the philosophy of mind*, Cambridge Univ. Press, London, 1983; Stegmüller, W, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie*, 4 vols., Berlin/Heidelberg/N.York, 1970-1987, especialmente vols. I: *Erklärung, Begründung, Kausalität*; IV: *Personelle und statistische Wahrscheinlichkeit*; Strawson, P.F., *Individuals*, Methuen, London, 1964 (2ª).

Ereignisse, welche die Ziele und Absichten handelnder Personen in unvorhesehbare Weise realisieren oder durchkreuzen“⁶⁶⁷. A partir del concepto de significatividad o significación práctica, Möllers vincula el examen de la doctrina del azar de Aristóteles con las líneas cardinales de la teoría de la acción pergeñada en la tradición aglosajona en los últimos 50 años. Para ello toma como eje central la tesis siguiente: desde el punto de vista de su significación, un acontecimiento A ocupa una posición relevante dentro un proceso pragmáticamente determinado. Siendo ese acontecimiento inesperado, accidental y *significativo*, la interpretación meramente fisicalista o causalista del mismo resulta absolutamente insuficiente, pues la relevancia, en efecto, apela a los intereses específicos de un sujeto racional según un determinado proyecto de existencia. Por ello, concluye Möllers, todo proceso en cuyo interior el azar cobra una cierta relevancia ha de ser explicado en términos de una teoría de la acción (Handlungstheorie). El azar ha de vincularse al orden de las acciones por cuanto sólo la acción puede ser descrita como un proceso explicable intencionalmente, y no como un mero acontecimiento físico en la configuración nomológica de la naturaleza. Asimismo, únicamente en la medida en que las acciones son interpretadas desde la racionalidad de la estructura intencional – establecimiento de objetivos, deliberación acerca de los medios, decisión y acción-, puede un determinado acontecimiento denominarse significativo. La significación del acontecimiento azaroso se nos brinda, por tanto, únicamente a partir de la relevancia que cobra dentro de dicha estructura intencional.

Möllers contribuye a la valoración de la teoría aristotélica como herramienta indispensable en el ámbito del pensamiento contemporáneo. Si bien sus investigaciones desembocan en el marco de la perspectiva analítica de las modernas teorías de la acción, el autor destaca las aportaciones de autores como Marquard y Bubner, que han sabido posicionar en el centro de las preocupaciones filosóficas la necesidad de nuevas estrategias conceptuales de comprensión de lo humano en sentido estricto. Una estimación del interés por la dimensión de la praxis racional y por la historicidad de la existencia humana impone, por tanto, independientemente de los presupuestos teóricos de las distintas corrientes de pensamiento, un estudio pormenorizado de la primera y

⁶⁶⁷ Op. cit., p. 7.

más satisfactoria teoría filosófica sobre el acontecimiento fortuito, el evento singular y el accidente significativo.

C. ¿ES COHERENTE LA DOCTRINA ARISTOTÉLICA DE τύχη y αὐτόματον EN *FÍSICA* II, 4-6?

La doctrina aristotélica del azar expuesta en *Física* II, 4-6 está repleta de contradicciones y giros inesperados. Una doctrina inconsistente, para muchos, en cuya elaboración el genio aristotélico bien podría haber empleado su acostumbrada precisión milimétrica.⁶⁶⁸ No es este el caso, según parece, y lo que encontramos en el interior de estos pasajes dedicados al examen de la experiencia humana del azar, la casualidad y la suerte a partir del uso común de la lengua griega dista enormemente de ser un ejemplo de claridad expositiva. Asumiendo su carácter confuso y sirviéndonos de las múltiples contradicciones presentes en su interior, podemos adoptar una actitud cómoda frente a los textos y concluir la inconsistencia de la concepción aristotélica de lo casual y lo fortuito. Ciertamente, a lo largo de los capítulos 4 y 5 del libro segundo de las lecciones físicas, *τύχη* y *αὐτόματον* son términos empleados indistintamente, de modo intercambiable y en clara oposición doctrinal con el contenido específico del capítulo 6, donde aparece una distinción conceptual estricta entre ambos vocablos que resulta fundamental tanto para la filosofía natural como para la filosofía práctica del estagirita. Asimismo, si acudimos a otros lugares del *corpus* con el fin de examinar el sentido de estos términos, hallaremos con sorpresa que la mayor parte de los mismos contradicen de modo indudable las definiciones de II 6, esto es, la circunscripción de *τύχη* a la esfera de los intereses humanos y la configuración de *αὐτόματον* como vocablo aglutinante para todo acontecimiento excepcional, tanto en el orden natural como en el orden práctico⁶⁶⁹. Ante tales resultados, observaciones como las vistas con anterioridad

⁶⁶⁸ Tanto para Ross como para otros comentaristas, la doctrina de *τύχη* es inconsistente y presenta contradicciones irresolubles: Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics*, II vols, Clarendon Press, Oxford, 1975 (1ª ed. 1924), p. 355 y *Aristotle*, op. cit., p. 77. Mansion, como vimos, distingue claramente entre un significado amplio del azar y uno restringido. Mientras en *Física* II, 4-6 Aristóteles distingue claramente entre *τύχη* y *αὐτόματον*, lo cierto es que posteriormente no aplica la distinción en casi ningún lugar del *corpus*. La hipótesis de John Dudley, en consonancia con Ross y Mansion, es que *Fís.* II 6 constituye una versión definitiva posterior a II, 4 y 5. En efecto, los capítulos 4 y 5 dan muestras de haber sido retocados para acomodarse a las definiciones de II, 6 (Dudley se jacta de haber sido el primero en llamar la atención sobre ello op. cit., p. 94). La ampliación de 6 pertenecería a un período posterior de la trayectoria intelectual del estagirita, siendo comúnmente aceptado que los pasajes que contradicen a II 6 pertenecen a un período temprano, cf. Mansion, op. cit., p. 324, n.15.

⁶⁶⁹ Textos en los que *τύχη* cubre tanto lo intencional como lo estrictamente natural, i.e, en los que la expresión aglutina todo sentido posible de lo fortuito contra la definición de II 6, 197^a36ss: *Retórica* I, 5 1361 b39-1362^a12; I, 10-11, 1369^a32-b5; *EN* III, 3, 1112 a 21-33; *An.Post* I, 30, 87b19-27; II, 11, 94b27-95^a9; *Protr.*B 11; *DC* I, 12, 283^a29-283b3; *GC*, II, 6, 333b 3-7; *Fís.* II, 819b30ss; *PA* I, 1640 a 27-33; *Met.* A, III, 984b 8-5; IX, 71048b37-1049^a5.

acerca de la inconsistencia interna de la teoría o de la negligencia de estilo perpetrada por Aristóteles parecen del todo pertinentes⁶⁷⁰.

Frente a esta situación, y dado que el objetivo central de nuestro trabajo se centra en la propuesta aristotélica de comprensión del fenómeno azaroso y el evento fortuito fraguado en los pasajes de *Física* II, 4-6, resulta indispensable interrogarse acerca de la naturaleza de tales inconsistencias doctrinales antes de seguir adelante. ¿Existe verdaderamente una doctrina del azar, la suerte y la casualidad en los escritos de Aristóteles? Y en caso afirmativo: ¿se trata de una propuesta clara y coherente?. Reponderemos sin más dilación: como hemos señalado con anterioridad, la doctrina aristotélica de τύχη y αὐτόματον nos parece la primera y la más contundente estrategia conceptual de aproximación al ámbito natural de la excepcionalidad y al sentido práctico de la contingencia, el evento y la incertidumbre en la historia de la filosofía occidental. Los pasajes de la *Física* constituyen la dimensión genética y fundacional en la que se configuran los instrumentos conceptuales que posibilitarán el desarrollo de dicha propuesta. Ciertamente, dichos pasajes están plagados de contradicciones terminológicas y de un uso indiscriminado de los términos en cuestión. Sin embargo, ello no obsta para extraer del examen atento de los capítulos 4-6 del libro II y de otros lugares afines del *corpus* una perfecta coherencia doctrinal. En este sentido, convencidos de la consistencia de la teoría aristotélica, nos parece posible una lectura de los textos que, asumiendo las innegables contradicciones contenidas en los mismos y reflexionando acerca de ellas, insista, sin embargo, en la estabilidad interna de la doctrina y en la justificación de sus nódulos problemáticos. Dichos nódulos problemáticos se dividen en dos bloques.

I) El primero de ellos remite a los capítulos 4 y 5 de *Física* II. En ellos encontramos un empleo indiferenciado de τύχη y αὐτόματον que contradice claramente las afirmaciones del *Física* II, 6 acerca del ámbito de aplicación, la naturaleza y las funciones de ambos conceptos.

II) El segundo bloque viene delimitado por las dificultades teóricas relativas a la comprensión de la que será una idea crucial en la interpretación aristotélica: el carácter

⁶⁷⁰ Mansion, op. cit., 292-3; Ross, *Ar. Metaph.*, op. cit, p. 355; *Aristotle*, op. cit., 77.

teleológico de los acontecimientos fortuitos. Aristóteles sostiene en *Física* II, 5 que el acontecimiento debido a *τύχη* o *αὐτόματον* pertenece a la esfera de la finalidad o de las cosas que se realizan con vistas a un fin⁶⁷¹. Esta afirmación se opone claramente a numerosos lugares del *corpus* en los que Aristóteles insiste en el carácter no teleológico de los acontecimientos debidos a la suerte y a la casualidad.

Nuestro objetivo en el presente apartado será exponer las dificultades internas de *Fís.* II, 4-6 y tratar de dar una explicación convincente de las mismas. Para ello, atenderemos particularmente a la propuesta de John Dudley acerca de la estructura y datación de los pasajes de la *Física*, concibiendo *Fís* II, 4-6 no ya como un texto temprano, unitario y relativamente confuso de Aristóteles, sino como una dimensión problemática en el interior de la cual el filósofo fue plasmando a lo largo del tiempo su propia evolución interna en la aproximación conceptual a la comprensión del acontecimiento fortuito⁶⁷². De este modo, defenderemos que la exposición ofrecida en II 6 es la versión referencial y definitiva de su teoría sobre *τύχη* y *αὐτόματον* y que sin ella los empleos de ambos términos en el resto del *corpus*, así como algunas de sus teorías éticas fundamentales, permanecen incomprensibles. Los capítulos 4 y 5, por su parte, serán contemplados como una unidad de sentido distinta y cronológicamente anterior a la redacción definitiva de II, 6, en cuyo interior Aristóteles parece haber ido modificando, corrigiendo o ampliando algunas de sus ideas fundamentales acerca de *τύχη* y *αὐτόματον*⁶⁷³. En concreto, veremos cómo la distinción definitiva entre *τύχη* y *αὐτόματον* en II, 6 no se cumple en absoluto en un primer momento a lo largo de 4 y 5, donde *τύχη* es el vocablo empleado mayoritariamente para cubrir *todos* los acontecimientos fortuitos, tanto desde la perspectiva natural como intencional. No se cumple, en efecto, porque Aristóteles afirma claramente en II, 6 que *αὐτόματον* es un concepto más amplio que incluye siempre a *τύχη*: “La casualidad (*τὸ αὐτόματον*) se diferencia de la suerte (*τύχη*) por ser una noción más amplia. Porque todo cuanto se debe a la suerte se debe también a la casualidad, pero no todo cuanto se debe a la

⁶⁷¹ 196b20-25; 197a5ss.

⁶⁷² Dudley, J., *The evolution...*, op. cit., pp. 75-103.

⁶⁷³ La idea de una evolución interna de la doctrina aristotélica fue puesta de relieve por Torstrik, Ross y Mansion, como hemos indicado en el *status quaestionis*. El trabajo de Dudley es deudor de esa línea de investigación.

casualidad se debe a la suerte”⁶⁷⁴. La inversión de esta afirmación no es posible, de modo que los empleos genéricos de *τύχη* en los capítulos 4 y 5 para aglutinar todo suceso excepcional parece completamente inconsistente y en clara contradicción con II, 6. Con el fin de ilustrar con mayor claridad nuestro examen de las dificultades textuales y doctrinales de estos pasajes, acudiremos a aquellos lugares del *corpus* distintos de *Física* II, 4-6 en los que se nos ofrece un tratamiento específico de ambos vocablos. Veremos, entonces, que los capítulos 4 y 5 coinciden en lo esencial con buena parte de los textos que se ocupan de *τύχη* y *αὐτόματον*: *τύχη* se presenta frecuentemente como noción principal y aglutinante, o bien aparece un empleo intercambiable de ambos términos. Desde un punto de vista cronológico, resulta de capital importancia subrayar que todos estos textos pertenecen a lo que los especialistas coinciden en considerar un período temprano de la producción aristotélica. Este hecho apoya la tesis de Dudley de una redacción temprana de ambos capítulos. Será necesario preguntar, por tanto, si existen textos en el *corpus* en los que el sentido de *τύχη* y *αὐτόματον* coincida con la exposición de II, 6 y a qué período pertenecen los mismos. En el caso de tratarse de pasajes maduros, podremos concluir, con Dudley, que la redacción de II, 6 responde a un momento distinto y posterior de la redacción de 4 y 5, justificando, de este modo, las contradicciones internas. Con todo, trataremos de exponer al final de este apartado cuál es nuestra interpretación del uso relajado de los términos en el interior del *corpus*, inclinándonos por una lectura centrada no tanto en la cronología de las obras de Aristóteles como en la naturaleza de su método de investigación y en su proximidad con el lenguaje ordinario que constituye -también en el caso del azar⁶⁷⁵- un primer nivel en la investigación.

C.1 CONTRADICCIONES EN FÍSICA II, 4-6: el uso indiscriminado de *τύχη* y *αὐτόματον*

⁶⁷⁴ *Fis.* II, 6, 197^a36-197^b1: “Διαφέρει δ’ οἷτι τὸ αὐτόματον ἐπὶ πλείον ἐστι: τὸ μὲν γὰρ ἀπὸ τύχης πᾶν ἀπὸ αὐτομάτου, τοῦτο δ’ οὐ πᾶν 197^b ἀπὸ τύχης”.

⁶⁷⁵ También en el caso del azar, en efecto, pues aquí se aplica con igual precisión el método dialéctico de Aristóteles contenido en aquel pasaje de *EN* tantas veces citado por los especialistas, en el que Aristóteles brega con la *enkráteia* y la *akrasía*: “Como en los demás casos, deberemos, después de establecer los hechos observados y resolver las dificultades que se presenten, probar, si es posible, la verdad de las opiniones admitidas sobre estas pasiones, y si no, la mayoría de ellas y las más importantes, pues si se resuelven las dificultades y las opiniones aceptadas quedan firmes, resultará suficientemente establecido este asunto” [ὡςπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἐνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ πλείστα καὶ κυριώτατα: ἐὰν γὰρ λύηται τε τὰ δυσχερῆ καὶ καταλειπῇται τὰ ἐνδοξα, δεδειγμένον αὖν εἶη ἱκανῶς], *EN* VII 1, 1145^b1-7

Al comienzo de *Física* II, 6, Aristóteles establece su famosa distinción conceptual entre *τύχη* y *αὐτόματον*:

“La casualidad (*τὸ αὐτόματον*) se diferencia de la suerte por ser una noción más amplia. Porque todo cuanto se debe a la suerte (*ἀπὸ τύχης*) se debe también a la casualidad (*ἀπὸ ταύτομάτου*), pero no todo cuanto se debe a la casualidad se debe a la suerte. La suerte (*τύχη*) y lo que resulta de ella sólo pertenecen a quienes pueden tener buena suerte (*εὐτυχῆσαι*) y en general tener una actividad en la vida (*πρᾶξις*). Por eso la suerte se limita necesariamente a la actividad humana (*τὰ πρακτά*)”⁶⁷⁶

Las ocurrencias fortuitas pueden ser clasificadas en el interior de estos dos grupos. La diferencia fundamental entre ambos estriba en la amplitud del ámbito de aplicación de *τὸ αὐτόματον* con respecto a *τύχη*. En efecto, afirma Aristóteles, todas las ocurrencias debidas a *τύχη* son también debidas a *τὸ αὐτόματον*, mientras que las ocurrencias atribuidas a *τὸ αὐτόματον* no son, en cambio, imputables a *τύχη*. *αὐτόματον* aparece como una noción genérica que incluye a *τύχη* como categoría específica y limitada. ¿En qué consisten exactamente la amplitud y la restricción respectivas de ambos términos?. Aquello que define y delimita el contorno de aplicación de *τύχη* como dimensión del acontecimiento fortuito o evento es, precisamente, su aplicabilidad exclusiva en el ámbito de los asuntos humanos. Teniendo en cuenta la precomprensión del fenómeno del azar que se filtra en el lenguaje cotidiano de los hombres y el modo en que estos se expresan cuando hablan acerca de los acontecimientos fortuitos, Aristóteles identifica el vocablo *τύχη* y la expresión *τὸ ἀπὸ τύχης* con ocurrencias accidentales *significativas*, esto es, eventos producidos al margen de la actividad natural o de la acción intencional que, no obstante, adquieren una relevancia considerable en relación a los intereses, los planes y los deseos de un agente racional y moral. Aristóteles insiste claramente en la *dimensión práctica* del azar

⁶⁷⁶ *Fis.* II 6, 197^a36-197^b5: “Διαφέρει δ’ οἷτι τὸ αὐτόματον ἐπὶ πλεῖον ἐστὶ: τὸ μὲν γὰρ ἀπὸ τύχης πᾶν ἀπὸ ταύτομάτου, τοῦτο δ’ οὐ πᾶν ἀπὸ τύχης. ἡ μὲν γὰρ τύχη καὶ τὸ ἀπὸ τύχης ἐστὶν οἷσοις καὶ τὸ εὐτυχῆσαι αἶν ὑπάρξειεν καὶ οἷως πρᾶξις. διὸ καὶ ἀνάγκη περὶ τὰ πρακτὰ εἶναι τὴν τύχην”.

para establecer la distinción entre τύχη y αὐτόματον: (διὸ καὶ ἀνάγκη περι-
τὰ πρακτὰ εἶναι τὴν τύχην). De este modo, toda incidencia fortuita o τύχη
pertenece al ámbito genérico de lo casual (αὐτόματον), siendo especificada por la
condición significativa y la relevancia práctica del evento⁶⁷⁷. Además de estos casos, los
acontecimientos casuales atribuidos a τὸ αὐτόματον incluyen el horizonte de lo
natural en sentido amplio, localizando los acontecimientos accidentales, excepcionales e
irregulares en el dominio del dinamismo teleológico inconsciente y en el terreno de los
seres vivos irracionales: “La casualidad, en cambio, se puede encontrar también en los
demás animales y en muchas cosas inanimadas”⁶⁷⁸. Todo aquello que padece una
convulsión inesperada de origen indeterminado en el marco de un curso de acción
natural es remitido a la categoría de ταυτόματον. A su vez, cuando tales incidencias
interfieren y modifican la esfera práctica de la acción racional, decimos que tales
acontecimientos son debidos a la τύχη, que su causa es τύχη y que, por tanto, ellos
mismos son *resultados fortuitos*⁶⁷⁹

Parece claro, por tanto, que la clasificación de los eventos casuales asume como
instancia genérica el vocablo αὐτόματον o ταυτόματον. Dado que la distinción que
acabamos de perfilar brevemente se produce al final del recorrido por los capítulos 4-6
de la *Física*, y que se trata de una división absolutamente fundamental, sería de esperar
que el empleo de ambos términos en los primeros compases de la doctrina del azar se
ajustara a aquellos que posteriormente, a modo de conclusión, serán confirmados. Sin
embargo, es precisamente la distinción entre τύχη y αὐτόματον lo que no se aplica
en los capítulos precedentes. A diferencia de lo dicho en 196^a35-197b13, Aristóteles se
sirve no ya de lo que ha definido como noción más amplia para examinar todo tipo de
evento casual (i.e., αὐτόματον), sino del término más restringido τύχη, aplicado tanto

⁶⁷⁷ La condición significativa o relevancia práctica del evento se fundamenta en el carácter teleológico de las ocurrencias fortuitas, esto es, en su pertenencia al ámbito de los fines que, sin ser perseguidos y planeados en la esfera intencional, se constituyen como acontecimientos beneficiosos o perjudiciales para el agente en el marco de la consecución de la felicidad.

⁶⁷⁸ *Fís.* II, 6, 196b13-b15: “τὸ δ’ αὐτόματον καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις καὶ πολλοῖς τῶν ἀψύχων”.

⁶⁷⁹ Τύχη será fijada por Aristóteles bien como causa accidental o bien como resultado imprevisto y no intencionado de un curso de acción racional. En cuanto accidental, el papel causal de τύχη es siempre indeterminado y próximo al no ser: vid. *Fís.* II, 6, 197^a13-a14 “y la suerte es una causa accidental. Pero en sentido estricto no es causa de nada”: “καὶ ἐστὶν αἰτιον ὡς συμβεβηκὸς ἢ τύχη: ὡς δ’ ἄπλῶς οὐδενός”.

a la esfera del movimiento natural como de la acción intencional. Los capítulos 4 y 5 abundan en un empleo de τύχη que llega a cubrir, en algunos casos, el ámbito específico de αὐτόματον establecido en *Física* II, 6⁶⁸⁰. Ello nos lleva a concluir que existe una clara brecha en la unidad de los tres capítulos y que, en un primer momento, la tematización de lo casual en sentido amplio pasa para Aristóteles por el término griego τύχη, cuya presencia tanto en el lenguaje cotidiano como en el interior de las diversas disciplinas especializadas ha ido adquiriendo paulatinamente una importancia considerable. Veamos con más detenimiento el empleo de ambos términos y el sentido de los mismos en los capítulos 4 y 5 de *Física* II.

La doctrina aristotélica sobre el azar, la suerte y la casualidad comienza con una declaración de intenciones:

“Se suele decir también que son causas la suerte (τύχη) y la casualidad (τὸ αὐτόματον) y que muchas cosas son y acontecen debido a la suerte y a la casualidad. Hay que examinar, entonces: a) de qué manera la suerte y la casualidad se encuentran entre las causas que hemos indicado; b) si la suerte y la casualidad son lo mismo o son diferentes, y, c) en general, qué es lo que son”⁶⁸¹

Los primeros compases de *Física* II 4 obedecen a la tendencia aristotélica a una confrontación dialéctica con la tradición como preámbulo a toda investigación cabal. El examen de las opiniones de los muchos y los más sabios consituye el presupuesto fundamental de un método que permite al estagirita preparar el campo para la exposición crítica de sus propias convicciones. En este sentido, el comienzo de II 4 presenta un resumen de las propuestas precedentes acerca del problema vigente. Dicho problema es formulado por Aristóteles en los términos de una discusión acerca de τύχη y αὐτόματον en el marco de la teoría de las causas. La investigación sobre la suerte y

⁶⁸⁰ Los señalaremos a continuación.

⁶⁸¹ *Fis.* II, 4, 195b31-b36: Este pasaje aparecerá reiteradamente a lo largo de nuestras páginas: “Λέγεται δὲ καὶ ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον τῶν αἰτιῶν, καὶ πολλὰ καὶ εἶναι καὶ γιγνεσθαι διὰ τύχην καὶ διὰ τὸ αὐτόματον: τίνα οὖν τρόπον ἐν τούτοις ἐστὶ τοῖς αἰτιοῖς ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον, καὶ πότερον τὸ αὐτὸ ἢ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον ἢ ἑτερον, καὶ ὅπως τί ἐστὶν ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον, ἐπισκεπτέον”.

la casualidad recurre, por tanto, al modo en que el lenguaje común de los hombres se hace cargo de una determinada experiencia de la incertidumbre vehiculada mediante los términos *τύχη* y *αὐτόματον*. La presencia de ambos vocablos en la declaración inicial del filósofo parece coincidir con las conclusiones de *Física* II 6. Ambos aparecen mencionados 5 veces cada uno y en estricta conjunción, tanto en su papel de sujetos (*καὶ ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον*) como en su función de complementos (*διὰ τύχην καὶ διὰ τὸ αὐτόματον*). Se trata de investigar, por tanto, en relación a estos términos, los siguientes aspectos fundamentales: de qué manera *τύχη* y *αὐτόματον* se localizan en la doctrina de las causas perfilada con anterioridad⁶⁸²; si *τύχη* y *αὐτόματον* son lo mismo o se distinguen entre sí y, en tal caso, especificar sus diferencias; determinar, en fin, si existen o no *τύχη* y *αὐτόματον* y qué es exactamente lo que son. Observamos una clara distinción entre ambos términos y una preocupación acerca de su posible identidad. Ello nos lleva a pensar que los pasajes posteriores de la teoría aplicarán consecuentemente esta distinción y nos conducirán, de este modo, a una comprensión ajustada de la complejidad del fenómeno fortuito y casual. Sin embargo, ya en el párrafo siguiente encontramos una primera imprecisión. Aristóteles comienza a recoger las opiniones precedentes respecto al problema que acaba de presentar, y lo hace sirviéndose de manera mayoritaria del voquible *τύχη* e ignorando casi por completo la expresión *τὸ αὐτόματον*:

“Algunos dudan de su existencia y afirman que nada proviene de la suerte (*ἀπὸ τύχης*), sino que hay siempre una causa determinada de todo cuanto decimos que ocurre por casualidad o por suerte (*ἀπὸ ταῦτομάτου γιγνεσθαι ἢ τύχης*). Así, cuando alguien va a la plaza y encuentra fortuitamente (*ἀπὸ τύχης*) a quien se deseaba pero que no se esperaba encontrar, ellos pretenden que la causa está en haber querido ir a la plaza por determinados asuntos. Y de la misma manera en los otros casos que se atribuyen a la suerte (*τῶν ἀπὸ τύχης λεγομένων*): siempre es posible encontrarles una causa, y ésta no es la suerte (*τύχην*). Porque si la suerte (*τύχη*) fuese algo, parece realmente extraño e inexplicable que ninguno de los antiguos sabios que se ocuparon de las causas relacionadas con la generación y la destrucción jamás haya oído nada

⁶⁸² *Física* II, 3.

definido sobre la suerte (περι τύχης), aunque parezca que ellos también pensaban que nada de cuanto ocurre se debe a la suerte (ἀπὸ τύχης)”⁶⁸³.

Τύχη es empleado 8 veces y sólo una de ellas en relación con αὐτόματον (ἀπὸ ταῦτομάτου γιγνεσθαι ἢ τύχης). Sin duda, podemos aceptar el empleo relajado de ambas expresiones por parte de Aristóteles en estos primeros compases. Como apuntaremos más adelante, ello no parece más extraño que nuestro propio uso impreciso de una serie de términos que, en realidad, el lenguaje común confunde cotidianamente y que, en sí mismos, se resisten a una delimitación precisa⁶⁸⁴. Aristóteles podría estar hablando de la casualidad y el azar con una relajación semántica que, en principio, no tendría por qué interferir en la consistencia de la teoría y que, aún más, estaría preparando una posterior definición y clasificación de los términos en juego. Ahora bien, de ser esto así, observaríamos un empleo indiscriminado de *ambos* términos, una combinación imprecisa de los mismos que denotaría el deseo inicial de no establecer diferencias definitivas entre ellos. Sin embargo, existe un empleo claramente predominante, a saber: el del sustantivo τύχη y expresiones afines. Τύχη se utiliza en un primer momento como vocablo aglutinante. Y hemos de reconocer que resulta extraño si pensamos en la definición de *Fís* II, 6. En efecto, si el deseo de Aristóteles era emplear un solo término en primera instancia para posteriormente ir delimitando los contornos de ambos, sería de esperar que dicho vocablo fuera el que será definido más adelante como noción genérica de mayor amplitud: “Διαφέρει δ’ ὅτι τὸ αὐτόματον ἐπιπλείον ἐστι”⁶⁸⁵. Idéntica situación se nos ofrece en los pasajes inmediatamente

⁶⁸³ *Fís.* II, 4, 195b36-196a11: “ἐνιοι γὰρ καὶ εἰ ἐστὶν ἢ μὴ ἀποροῦσιν· οὐδὲν γὰρ δὴ γιγνεσθαι ἀπὸ τύχης φασὶν, ἀλλὰ πάντων εἶναι τι αἴτιον ὡρισμένον ὅσα λέγομεν ἀπὸ ταῦτομάτου γιγνεσθαι ἢ τύχης, οἷον τοῦ ἐλθεῖν ἀπὸ τύχης εἰς τὴν ἀγοράν, καὶ καταλαβεῖν ὃν ἐβούλετο μὲν οὐκ ᾤετο δέ, αἴτιον τὸ βούλεσθαι ἀγοράσαι ἐλθόντα· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν ἀπὸ τύχης λεγομένων αἰεὶ τι εἶναι λαβεῖν τὸ αἴτιον, ἀλλ’ οὐ τύχην, ἐπεὶ εἰ γέ τι ἦν ἢ τύχη, ἄτοπον αἶψα φανεῖται ὡς ἄλη- θῶς, καὶ ἀπορήσειεν ἂν τις διὰ τί ποτ’ οὐδεὶς τῶν ἀρχαίων σοφῶν τὰ αἴτια περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς λέγων περὶ τύχης οὐδὲν διωρίσεν, ἀλλ’ ὡς εἴκειν, οὐδὲν ᾤοντο οὐδ’ ἐκεῖνοι εἶναι ἀπὸ τύχης”.

⁶⁸⁴ Frecuentemente encontramos en español expresiones del tipo: qué casualidad!, qué suerte!, qué coincidencia!. Nos servimos cotidianamente de estos términos sin atender en absoluto a las posibles diferencias internas entre ambos, que sin duda existen, pero no por ello abandonamos una idea más o menos clara de las notas que caracterizan el referente de nuestras palabras: por lo general, un encuentro inesperado y agradable; un acontecimiento favorable y beneficioso pero imprevisto y no planeado; del mismo modo, en el caso de las desgracias o de los casos de la denominada “mala suerte”, nos servimos de expresiones relativas.

⁶⁸⁵ *Fís.* II 6, 197a36.

posteriores, donde Aristóteles se asombra ante las opiniones de aquellos que se niegan a aceptar la existencia de τύχη y αὐτόματον. Allí encontramos de nuevo que αὐτόματον aparece una sola vez en compañía de τύχη. El eje que articula la exposición sigue siendo τύχη, 7 veces presente:

“Pero también esto es sorprendente, pues muchas cosas llegan a ser y son debido a la suerte y a la casualidad (ἀπὸ τύχης καὶ αὐτομάτου). Y aunque no ignoramos que, como decía el antiguo argumento que suprimía la suerte (τύχην), cada una de ellas puede ser referida a alguna causa, sin embargo todos dicen que hay cosas que suceden fortuitamente y otras que no (τὰ μὲν εἰσὶν αἵ φασὶ πάντες ἀπὸ τύχης τὰ δ' οὐκ ἀπὸ τύχης), por lo cual tendrían que haberse referido a ella de una u otra manera. Ciertamente, ninguno de los antiguos pensaba que la suerte (τύχην) fuese una causa como lo eran el amor y el odio, o la Inteligencia, o el Fuego u otras semejantes. Pero es extraño que no hayan hablado de ella, sea para admitirla o para rechazarla. Pues a veces algunos han hecho uso de ella, como en el caso de Empédocles, quien decía que el aire no está siempre separado en lo más alto, como si fuera un hecho fortuito (ἀλλ' ὅπως αἶν τύχη). Y dice en su Cosmogonía: <<así fue como a veces tuvo casualmente su recorrido, pero a veces fue de otro modo>>. Y dice también que las partes de los animales se generan fortuitamente (ἀπὸ τύχης) en la mayoría de los casos⁶⁸⁶.

⁶⁸⁶ *Fís*, II, 4, 196^a11-24: “ἀλλὰ καὶ τοῦτο θαυμαστόν: πολλὰ γὰρ καὶ γίγνεται καὶ ἐστὶν ἀπὸ τύχης καὶ αὐτομάτου, ἃ οὐκ ἀγνοοῦντες οἷ τι ἐστὶν ἐπανενεγκεῖν εἰς καστον ἐπὶ τι αἴτιον τῶν γιγνομένων, καθάπερ ὁ παλαιὸς λόγος εἶπεν ὁ ἀναιρῶν τὴν τύχην, ὅμως τούτων τὰ μὲν εἰσὶν αἵ φασὶ πάντες ἀπὸ τύχης τὰ δ' οὐκ ἀπὸ τύχης: διὸ καὶ ἀμῶς γέ πως ἦν ποιητέον αὐτοῖς μνειῖσθαι. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐκείνων γέ τι φοινοῦντο εἰσὶν τὴν τύχην, οἷον φιλικῶς ἢ νεῖκος ἢ νοῦν ἢ πῦρ ἢ ἄλλο γέ τι τῶν τοιούτων. ἀτοπον οὐκ εἶτε μὴ ὑπελάμβανον εἰσὶν εἶτε οἰόμενοι παρέλειπον, καὶ ταῦτ' ἐνίσταντο χρωμένοι, ὡς περ Ἐμπεδοκλῆς οὐκ αἶσιν τὸν ἀέρα ἀνωτάτω ἀποκρινεσθαι φησιν, ἀλλ' ὅπως αἶν τύχη. λέγει γοῦν ἐν τῇ κοσμοποιῇ ὡς "οὐκ ἔτι συνέκυρσε θεῶν τότε, πολλάκι δ' ἄλλως": καὶ τὰ μόρια τῶν ζῴων ἀπὸ τύχης γενέσθαι τὰ πλείστα φησιν”.

Parece razonable concluir que la exposición de un primer grupo de opiniones precedentes y su inmediata respuesta por parte del estagirita se centran en un debate acerca de *τύχη*⁶⁸⁷, contradiciendo lo que se ha afirmado al comienzo del capítulo.

Con respecto al segundo grupo de opiniones, Aristóteles expone la concepción de quienes atribuyen al azar el origen y el orden del cosmos. En este caso el término empleado es *αὐτόματον* en clara referencia a Demócrito y los atomistas, que condividen la identificación de la espontaneidad como génesis del vórtice⁶⁸⁸. Sin duda, Aristóteles está haciendo referencia aquí también a Anaxágoras y a todos aquellos pensadores que niegan una explicación de corte teleológico o trascendental para el orden y la regularidad del cosmos, ajustándose a *τύχη* y *αὐτόματον* como expresión de la ignorancia de causas que, en el fondo, son siempre determinadas⁶⁸⁹. Pero la crítica fundamental, como es sabido y analizaremos con posterioridad más en detalle, es la inconsistencia de los predecesores que afirman y *a la vez* niegan la existencia del azar. Afirman, dice, que el cosmos se origina espontáneamente (*αὐτομάτως*) y que, sin embargo, nada de lo que se produce en el ámbito terrestre (animales y plantas) llega a ser fortuitamente *ἀπὸ τύχης*. Esto es doblemente absurdo, concluye Aristóteles, porque mientras que en el cielo nada se produce casualmente (*αὐτόματον*), en la tierra sí encontramos acontecimientos fortuitos, i.e., precisamente allí donde ellos los niegan:

“Hay otros que consideran que este mundo y todos los mundos son productos de la casualidad (*τὸ αὐτόματον*) ; pues dicen que el Torbellino surgió por casualidad (*ἀπὸ ταύτομάτου*), como también el movimiento que separó las partes y estableció el

⁶⁸⁷ Dudley apunta la sugerencia bastante convincente de una posterior interpolación de *αὐτόματον* al comienzo del pasaje y en las otras dos ocasiones, Dudley, *The evolution...*, op. cit., pp. 65 ss. También podría ser que el primero de los dos pasajes fuera completamente incluido con posterioridad.

⁶⁸⁸ Como apuntamos en la primera parte, esta opinión parece contradecir algunas otras afirmaciones de Demócrito acerca del carácter necesario de toda conexión en el orden del ser. En realidad, como indica Guthrie, 422, no es seguro que Demócrito utilizara esta expresión, pues sólo aparece una vez entre sus fragmentos y con sentido práctico (fr. 182); De hecho, Ross –*Ar.Physics*, op. cit. p. 515- y el propio Guthrie, *Historia...* op cit., II, p. 414- coinciden en que el término no era propio del atomismo. En cualquier caso, los fragmentos conservados no son representativos como para afirmar que no era un término técnico en el atomismo. Y el hecho de que arist lo emplee en relación al atomismo cuando viene utilizando durante todo el pasaje *τύχη* también nos dice que tal vez lo fuera; cf. *PA*. 640b8.

⁶⁸⁹ Aristóteles pasa por alto la esencia misma de la actitud científica ilustrada a la que él mismo pertenece. El atomismo y Anaxágoras no otorgan importancia a las síntesis omnicomprendivas, sino que ofrecen una investigación analítica de los fenómenos naturales que ignora o no se preocupa de una posible unidad total de los mismos.

actual orden del Todo. Y esto es lo que más nos sorprende; pues dicen, por una parte, que los animales y las plantas no son ni se generan fortuitamente (ἀπὸ τύχης), sino que la causa es la Naturaleza, o una Inteligencia, o alguna otra semejante (porque de una determinada semilla no se genera fortuitamente - εἴτιθεν - cualquier cosa, sino de esta semilla un olivo, de aquella un hombre), y dicen, por otra parte, que el cielo y las cosas más divinas que vemos se han generado por casualidad (ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου), y que sus causas no son las mismas que las que han generado a los animales y las plantas. Pero, si es así, merecería que se le prestase atención y hubiera sido conveniente que se dijese algo sobre ella. Pues lo que dicen, además de ser absurdo por otras razones, es todavía más absurdo que lo digan cuando pueden observar que en el cielo nada se genera por casualidad (ἀπὸ ταῦτομάτου) mientras que, en muchas de las cosas que, según ellos, no se producen fortuitamente (οὐκ ἀπὸ τύχης), muchas llegan a ser como si lo fueran (ἀπὸ τύχης). Así, quizás ocurra más bien lo contrario de lo que dicen”⁶⁹⁰.

En este pasaje encontramos no ya un empleo confuso de ambas expresiones, sino una primera contradicción explícita con la doctrina de *Fís.* II, 6. Parece, en efecto, que Aristóteles rebate la perspectiva de los antecesores sirviéndose de la evidencia misma que ofrecen las dimensiones celeste y terrestre (ὁρῶντας). Y es en el ámbito de la esfera terrestre donde sucede lo contrario de lo afirmado por los pensadores a batir, donde ocurren, precisamente, muchas cosas ἀπὸ τύχης. Este uso de τύχη parece aplicado a los fenómenos naturales y a los seres irracionales, dado que el argumento a disolver era aquél que afirmaba que nada entre los animales y las plantas se produce fortuitamente. La contradicción con el carácter práctico que define a todo evento perteneciente a la esfera de la τύχη en II, 6, 197b1-3 es incontestable.

⁶⁹⁰ *Física* II, 4, 196^a24-196^b5: “εἰσι δέ τινες οἱ καὶ τοῦρανοῦ τοῦδε καὶ τῶν κόσμων πάντων αἰτιῶνται τὸ αὐτόματον: ἀπὸ ταῦτομάτου γὰρ γενέσθαι τὴν διανοήν καὶ τὴν κινήσιν τὴν διακρινασαν καὶ καταστήσασαν εἰς ταύτην τὴν τάξιν τὸ πᾶν. καὶ μάλα τοῦτό γε αὐτὸ θαυμάσαι ἄξιον: λέγοντες γὰρ τὰ μὲν ζῶα καὶ τὰ φυτὰ ἀπὸ τύχης μήτε εἶναι μήτε γιγνεσθαι, ἀλλ’ ἥτοι φύσιν ἢ νοῦν ἢ τι τοιοῦτον εἴτερον εἶναι τὸ αἰτιον’ οὐ γὰρ οἱ τι ἐτύχεν ἐκ τοῦ σπέρματος ἐκάστου γιγνεται, ἀλλ’ ἐκ μὲν τοῦ τοιουδοῦ ἐλαίᾳ ἐκ δὲ τοῦ τοιουδοῦ ἀνθρώπος, τὸν δ’ οὐρανὸν καὶ τὰ θεϊότατα τῶν φανερῶν ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου γενέσθαι, τοιαύτην δ’ αἰτίαν μηδεμίαν εἶναι οἱ τῶν ζῴων καὶ τῶν φυτῶν. καὶ τοὶ εἰ οὕτως ἔχει, τοῦτ’ αὐτὸ ἄξιον ἐπιστάσεως, καὶ καλῶς ἔχει λεχθῆναι τι περὶ αὐτοῦ. πρὸς γὰρ τῷ καὶ ἄλλως ἀτοπον εἶναι τὸ λεγόμενον, ἐτι ἀτοπωτερον τὸ λέγειν ταῦτα ὁρῶντας ἐν μὲν τῷ οὐρανῷ οὐδὲν ἀπὸ ταῦτομάτου γιγνόμενον, ἐν δὲ τοῖς οὐκ ἀπὸ τύχης πολλὰ συμβαίνοντα ἀπὸ τύχης: καὶ τοὶ εἰκός γε ἦν τούναντιον γιγνεσθαι”.

El examen del tercer grupo de opiniones con respecto a la naturaleza de lo fortuito nos ofrece una última imprecisión:

“Hay también otros que piensan que la suerte (ἡ τύχη) es una causa, pero que es algo divino y tan demoníaco que la hace inescrutable al pensamiento humano. Así pues, hay que examinar la casualidad y la suerte (τό τε αὐτόματον καὶ ἡ τύχη), ver qué es cada una, si son lo mismo o son diferentes, y de qué modo se encuentran entre las causas que hemos distinguido”⁶⁹¹

Dado que algunos atribuyen a τύχη una naturaleza divina y misteriosa, es necesario investigar, afirma Aristóteles, τί ἐκότερον, qué es cada una de ellos, y si son lo mismo o difieren uno de otro. No parece demasiado congruente postular la necesidad de un examen de las diferencias entre ambos términos por el hecho de que uno de ellos sea considerado como una divinidad. Por otra parte, desafortunadamente Aristóteles no avanza en la discusión de este grupo de opiniones que parecen identificarse bien con las creencias populares, bien con las opiniones ilustradas de pensadores como Demócrito y Anaxágoras⁶⁹²

Si avanzamos en la exposición aristotélica, el capítulo 5 nos depara contradicciones doctrinales de mayor calado. Estas contradicciones se concretan en clara referencia a la doctrina de Física II, 6 y a la distinción allí establecida entre τύχη y αὐτόματον. Dentro de la clasificación de los eventos fortuitos como pertenecientes a la esfera de los fines, Aristóteles escribe:

⁶⁹¹ *Física* II, 4, 196b5-b9: “εἴσι δέ τινες οἷς δοκεῖ εἶναι μὲν αἰτία ἡ τύχη, ἀδελος δὲ ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ ὡς θεῖόν τι οὐσα καὶ δαιμονιώτερον. ὥστε σκεπτέον καὶ τί ἐκότερον, καὶ εἰ τὰυτόν ηῦ εἶτερον τό τε αὐτόματον καὶ ἡ τύχη, καὶ πῶς εἰς τὰ διωρισμένα αἰτία ἐμπιπτουσιν”,

⁶⁹² Simplicio, *In arist Phys*, 333.

“Es <<para algo >> cuanto pueda ser hecho como efecto del pensamiento o de la naturaleza. Pues bien, cuando tales hechos suceden por accidente decimos que son debidos a la suerte”⁶⁹³

Los sucesos accidentales o los eventos fortuitos forman parte de los acontecimientos producidos ἔνεκά του, y estos son definidos por Aristóteles como aquellos que pueden resultar como efecto de la naturaleza o del pensamiento. Cuando en el interior de tales procesos orientados natural o intencionalmente hacia un fin, se produce un resultado imprevisto y accidental respecto del proceso natural o del curso de acción racional, entonces decimos que tal suceso es ἀπὸ τύχης. El empleo de τύχη en este pasaje crucial de II, 5 otorga al vocablo una amplitud que en II, 6 está estrictamente reservada a αὐτόματον, a saber: la de las ocurrencias accidentales, excepcionales e irregulares en el ámbito de los procesos naturales, que incluye a los seres inanimados e irracionales. De hecho, Aristóteles confirma en II, 6 que la casualidad se diferencia de la suerte fundamentalmente en aquellos casos en los que hablamos de un devenir natural:

“La casualidad se diferencia de la suerte sobre todo en las cosas generadas por naturaleza; pero cuando se genera algo contrario a la naturaleza no decimos que se ha generado fortuitamente, sino por casualidad”⁶⁹⁴.

Cuando se genera algo contrario a la naturaleza no decimos, en efecto, que se produzca ἀπὸ τύχης, sino ἀπὸ αὐτομάτου. Τύχη aparece en II, 6 restringida al ámbito de la significación práctica en la esfera de la acción racional y de la perspectiva de un ejercicio cotidiano en pos de la felicidad, mientras que en el pasaje citado los tanto los acontecimientos propios del orden natural como los pertenecientes al ámbito de la acción racional son atribuidos a su dominio.

⁶⁹³ *Fís*, II, 5, 196b21-b24: “ἐστὶ δ’ ἐνεκά του ὅσα τε ἀπὸ διανοίας αὐτῶν πραχθεῖν καὶ ὅσα ἀπὸ φύσεως. τὰ δὲ τοιαῦτα ὅταν κατὰ συμβεβηκὸς γένηται, ἀπὸ τύχης φάμεν εἶναι”.

⁶⁹⁴ *Ibíd.*, II, 6, 197b32-35: “μάλιστα δ’ ἐστὶ χωριζόμενον τοῦ ἀπὸ τύχης ἐν τοῖς φύσει γιγνομένοις. ὅταν γὰρ γένηται τι παρὰ φύσιν, τότε οὐκ ἀπὸ τύχης ἀλλὰ μᾶλλον ἀπὸ αὐτομάτου γεγονέναι φάμεν”,

En el mismo capítulo encontramos otra afirmación que contradice declaraciones importantes en el interior de II, 6. Se trata de la caracterización de τύχη como ἀβέβαιον y del carácter inestable de la buena fortuna en la vida de los hombres⁶⁹⁵:

“Se dice también que la <<buena suerte>> es inconstante, y con razón, ya que la suerte es inconstante; porque no es posible que algo debido a la suerte ocurra siempre o en la mayoría de los casos”⁶⁹⁶.

Los empleos de τύχη en los capítulos 5 y 6 nos ofrecen dos versiones distintas de la interpretación aristotélica de la buena suerte (εὐτυχία). En II, 5 τύχη aparece como *fuerza* de la εὐτυχία, la cual, a su vez, es concebida en los escritos éticos como prosperidad externa y condición necesaria, si bien no suficiente, de la εὐδαιμονία⁶⁹⁷. Esta caracterización de τύχη en II, 5 insiste en la *inestabilidad* como característica esencial de la suerte. Sin embargo, en II, 6 encontramos una aproximación conceptual entre las nociones de εὐτυχία y εὐδαιμονία que contradice en cierta medida la inestabilidad de la fortuna:

“La suerte y lo que resulta de ella sólo pertenecen a quienes pueden tener buena suerte y en general tener una actividad en la vida. Por eso la suerte se limita necesariamente a la actividad humana. Un signo de ello está en la creencia de que la buena suerte es lo mismo que la felicidad, o casi lo mismo, pues la felicidad es una cierta actividad, a saber, una actividad bien lograda”⁶⁹⁸

La asimilación de εὐτυχία y εὐδαιμονία en este pasaje de la *Física* nos lleva a pensar inmediatamente en la doctrina sobre la suerte, la buena suerte y la felicidad

⁶⁹⁵ ἀβέβαιον en relación a τύχη (*Fis*, II, 5, 197^a31); cf. *EE*, 1236b19, donde se habla de la amistad.

⁶⁹⁶ “ἐτι ἀβέβαιον ἡ εὐτυχία εὐλόγως: ἡ γὰρ τύχη ἀβέβαιος: οὔτε γὰρ ἀεὶ οὐθ’ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ οἷόν τ’ εἶναι τῶν ἀπὸ τύχης οὐθέν”, II, 5, 197^a30-31.

⁶⁹⁷ Para εὐτυχία como fuerza de los bienes externos y condición necesaria de la εὐδαιμονία, vid. *EN* I, 8, 9 y 10; VII, 13 (*EE*, VI, 13); *EE*, I, 2; VII, 13 (*EN*, VI, 13); VIII, 2; *MM* II, 8.

⁶⁹⁸ II, 6, 197b1-5: “ἡ μὲν γὰρ τύχη καὶ τὸ ἀπὸ τύχης ἐστὶν οἷοις καὶ τὸ εὐτυχεῖν αὐτὸν ὑπάρξειεν καὶ ὁλως πρᾶξις. διὸ καὶ ἀνάγκη περὶ τὰ πρακτὰ εἶναι τὴν τύχην σημεῖον δ’ οἷοι δοκεῖ ἡτοι ταῦτόν εἶναι τῇ εὐδαιμονίᾳ ἢ εὐτυχείᾳ ἢ ἐγγύς, ἢ δ’ εὐδαιμονία πρᾶξις τις: εὐπραξία γάρ”.

expuesta en *EE* VIII, 2 y en *MM* II, 8. En dichos pasajes, Aristóteles distingue dos tipos de buena suerte o fortuna: la *fortuna divina* de aquellos hombres que prosperan siguiendo un impulso natural basado en la divinidad; y la *fortuna irracional* de aquellos que logran éxito en la vida en contra de sus impulsos y sin el favor de la divinidad. El filósofo fundamenta el primer tipo en el impulso natural del hombre afortunado (ὁρμή), otorgando a la suerte una presencia constante y *más continua* en la vida del sujeto favorecido por la divinidad:

“Es evidente, pues, que hay dos especies de fortuna: una divina, por la que el afortunado parece tener éxito gracias a la divinidad, y éste es el hombre que prospera siguiendo su impulso, mientras que el otro prospera en contra de su impulso. Ambas personas son irracionales. Y la fortuna primera es, más bien, continua, pero la otra no lo es”⁶⁹⁹.

En efecto, si como se afirma en *EN* I, 7, 1098^a 18ss el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud a lo largo de una vida entera (ἐν βιω τελειω), la suerte que ha de acompañar a la vida buena como su condición no suficiente, mas sí necesaria, habrá de presentar un cierto grado de regularidad, esto es, una cierta perdurabilidad en el tiempo, pues “una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante <bastan> para hacer venturoso y feliz”⁷⁰⁰. La atribución de una suerte continua a cierto tipo de individuos contrasta claramente con la fugacidad de la fortuna delimitada por el estagirita al ámbito de la τύχη en *Fís.* II, 5. En efecto, mientras la buena suerte o fortuna de II, 5 aparece como algo puntual, inestable e irregular, la doctrina que subyace al conjunto εὐτυχία-εὐπραξία-εὐδαιμονία en II, 6 nos conduce a las doctrinas éticas del período de madurez y a la defensa de la condición no transitoria de la felicidad y la necesidad constante de εὐτυχία para la vida buena.

⁶⁹⁹ *EE* VIII, 2, 1248b3-7: “φανερὸν δὴ ὅτι δύο εἶδη εὐτυχίας, ἥ μὲν θεία ὁδὸς καὶ δοκεῖ ὁ εὐτυχῆς διὰ θεὸν κατορθοῦν <ἢ δὲ φύσει>. οὗτος δὲ ἐστὶν ὁ κατὰ τὴν ὁρμὴν διορθωτικός, ὁ δ’ ἑτερος ὁ παρὰ τὴν ὁρμὴν: ἄλογοι δ’ ἀμφοτέρω. καὶ ἡ μὲν συνεχῆς εὐτυχία μᾶλλον, αὐτὴ δὲ οὐ συνεχῆς”.

⁷⁰⁰ El texto completo reza así: “τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἐτι δ’ ἐν βιω τελειω. μίαν γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μίαν ἡμέραν: οὐτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαιμόνονα μίαν ἡμέραν οὐδ’ ὅλιγος χρόνος”, *EN* I, 7, 1098^a16-20 En el caso de *MM* II, 8, Aristóteles parece centrar su atención en el impulso entusiástico del hombre afortunado, no estableciendo distinciones tan precisas como en *EE* VIII, 2.

A partir de los resultados obtenidos en el examen de los pasajes anteriores, podemos asumir que existe una clara evolución en la doctrina aristotélica del azar. Una evolución constatable a lo largo de tres capítulos fundamentales que, lejos de ser redactados o dictados al modo de una unidad homogénea y compacta, nos ofrecen muestras de un cierto perfeccionamiento doctrinal por parte de su autor. En concreto, la presencia de *τύχη* en II, 4-5 como término aglutinante de los acontecimientos fortuitos en el orden de lo natural y de lo intencional, contradice claramente la definición explícita de II, 6 y apoya la hipótesis de que, en un primer momento, el problema del azar en sentido amplio es abordado por el estagirita mediante el empleo genérico del vocablo *τύχη*. Sólo posteriormente dicho empleo se verá restringido al plano de los asuntos humanos. Como ya apuntaran Torstrik, Ross o A. Mansion, *Física* II, 4-6 parece haber sido revisada por Aristóteles en diversos momentos de su trayectoria intelectual, lo cual explicaría el tono confuso de muchos de sus pasajes y el empleo contradictorio de los términos en 4 y 5 frente a 6.

Una vez señalados estos ángulos conflictivos en los pasajes aristotélicos de la *Física*, trataremos de fundamentar la hipótesis de una redacción posterior de II, 6 mediante el recurso a otros lugares del *corpus* en lo que aparecen *τύχη* y *αὐτόματον*.

C.2. TYXH Y AYTOMATON EN EL RESTO DEL *CORPUS*

Las contradicciones desveladas en *Física* II, 4- 6 generan un marco de referencia global. Ahora bien, no son éstas la únicas ni, tal vez, las más importantes dificultades que encontramos a la hora de consolidar o apoyar la coherencia interna de la doctrina aristotélica. Existe un número considerable de lugares en el *corpus* que se oponen explícitamente lo que hemos llamado la versión definitiva de la propuesta del filósofo. Una vez más, la clave en torno a la que se articula el debate será el marco de aplicación de τύχη y αὐτόματον y el carácter más o menos restringido de cada uno de ellos. Los textos a los que nos referiremos a continuación carecen de la distinción precisada por Aristóteles en II, 6 y emplean τύχη como término genérico aplicado a los sucesos accidentales tanto en el orden natural de los procesos físicos como en el orden práctico de la acción intencional. Curiosamente, todos estos pasajes pertenecen a un período temprano de la producción intelectual del estagirita. Su revisión nos ayudará reforzar la hipótesis de una evolución en el pensamiento aristotélico del azar, así como a reunir los capítulos 4 y 5 con aquellos otros lugares del *corpus* en los que τύχη a diferencia del sentido principall propuesto en II, 6, cubre la totalidad de los acontecimientos denominados fortuitos. Ello nos permitirá, a su vez, rebatir las opiniones de ciertos especialistas cuando acusan a Aristóteles de establecer desde muy pronto una distinción básica en su pensamiento que posteriormente aparece ignorada en un número considerable de sus escritos, incluso dentro de la propia física.⁷⁰¹

⁷⁰¹ Señalaremos algunos ejemplos significativos. En su edición de los *Analíticos Segundos* y al hilo de la distinción entre τύχη y αὐτόματον, Detel afirma: “In An. post. I, 30 scheint Aristóteles allerdings den Ausdruck “durch Zufall” synonym mit dem Begriff des Spontanen zu verwenden ... und auch im letzten Abschnitt von An. post. II, 11 fällt es schwer, einen Unterschied zu entdecken. Denn nach der

En el fragmento B11 (Düring) del *Protréptico*, Aristóteles establece una clasificación tripartita de los principios últimos del devenir⁷⁰²:

“De las cosas que se generan, unas nacen de una planificación y de un arte, como una casa y una nave (pues un arte y una planificación es causa de estas dos cosas), mientras que otras no nacen en virtud de ningún arte, sino por naturaleza; en efecto, la naturaleza es causa de animales y de plantas, y todas las cosas de esta clase nacen conforme a la naturaleza, pues de cuantas no nacen ni por arte ni por naturaleza ni por necesidad, la mayoría decimos que surgen por azar (διὰ τύχην γιγνεσθαι φάμεν)”⁷⁰³

Τύχη es alineada junto a τέχνη, διάνοια y φύσις como fuente originaria del devenir. Aristóteles no menciona en absoluto αὐτόματον, lo cual podría significar que

Terminologie von Phys. II 5-II 6 wäre der Begriff <spontan> in 95a 4 unangemessen, weil die vom Verstand zustandegebrachten Dinge den Bereich von Handlungen betreffen –entsprechend wird in 95a 5 auch der Ausdruck <durch Zufall> nicht ganz korrekt, weil Aristoteles hier ausdrücklich auch von Ereignissen spricht, die nichts mit menschlichen Handlungen zu tun haben“, *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, begründet von E. Grumach, herausgegeben von H. Flashar, Band. 3, Teil II, *Analytica Posteriora*, übersetzt und erläutert von W. Detel, Berlin, 1933, p. 715. Por su parte, Joachim no ignora el conflicto entre ambos términos cuando en su edición de *GC* se expresa del modo siguiente: “The distinction [entre τύχη y αὐτόματον] is irrelevant here, and Aristotle mentions both [Gen. et corr. 333 b 6-7] only in order to cover all possible cases. This at 34^a2 he employs the term τύχη though, according to the distinction as drawn in the Physics, he ought to have spoken of το αὐτόματον” *Aristotle on Coming-to-be and Passing away (De generatione et corruptione)*. A revised text with introduction and commentary by Harold H. Joachim, Oxford, 1922, p. 234. Lejos de aceptar la tesis de Joachim, es posible pensar con Dudley que la distinción definitiva de *Física* II, 6 es posterior a la redacción de *GC*, Dudley, op. cit. p. 87.

⁷⁰² Se trata de una clasificación frecuente en los escritos del estagirita. El objeto de la división pueden ser tanto las cosas que llegan a ser en general, como en el caso que nos ocupa, como las cosas originadas a partir del pensamiento y la acción racional. Los términos varían en el interior de las diferentes obras, pero permanece una constante localización marginal del ámbito cubierto por τύχη y αὐτόματον en comparación con las instancias de orden designadas por διάνοια, nous, Physis y téchne.; cf *An.Post.* 94b27-95^a9 (τύχη-τέχνη-φύσις); *Ret.* 1368b32-37 (τύχη-φύσις-βία); *EN* 1112^a21-33 (φύσις-ἀνάγκη-τύχη-νοῦς-ἐφ’ ὃ τὸ ἡμῖν); *EE*, 1223a10 (ἀνάγκη-τύχη-φύσις); *Fís.* II, 198^a9 (αὐτόματον-τύχη-νοῦς-φύσις); *Met* VII, 1032 a12 (φύσις-τέχνη-αὐτόματον); 1070 a6 (τέχνη-φύσις-τύχη-αὐτόματον). Una clasificación similar encontramos ya en las *Leyes* de Platón, 888e, 889^a y 889c El fragmento B12 es también de capital importancia para la doctrina aristotélica del azar en relación con la teleología de los acontecimientos fortuitos. Será discutido con posterioridad.

⁷⁰³ Aristóteles, *Protréptico. Una exhortación a la filosofía*, ed. bilingüe de Carlos Merino Rodríguez, Abada editores, Madrid, 2006: “Τῶν γιγνομένων τὰ μὲν ἀπὸ τινος διανοίας καὶ τέχνης γιγνεται, οἷον οἰκία καὶ πλοῖον ἄμφοτέρων γὰρ τούτων αἰτία τέχνη τι ἐστὶ καὶ διάνοια, τὰ δὲ διὰ τέχνης μὲν οὐδεμιᾶς, ἀλλὰ διὰ φύσιν: ζῶων γὰρ καὶ φυτῶν αἰτία φύσις, καὶ κατὰ φύσιν γιγνεται πάντα τὰ τοιαῦτα. ἀλλὰ μὴν καὶ διὰ τύχην ἐνια γιγνεται τῶν πραγμάτων: οἷσα γὰρ μήτε διὰ τέχνην μήτε διὰ φύσιν μήτ’ ἐξ ἀνάγκης γιγνεται, τὰ πολλὰ τούτων διὰ τύχην γιγνεσθαι φάμεν”.

τύχη cumple la función genérica de agrupar todos los acontecimientos generados al margen de la naturaleza y del arte ⁷⁰⁴. Este empleo contradiría claramente la restricción de *Física* II, 6. Asimismo, se encuentra en clara oposición a textos similares del propio Aristóteles, donde afirma que las fuentes de la generación son la naturaleza (φύσις), el arte (τέχνη) y el azar en sentido amplio (αὐτόματον), aproximándose a las definiciones de *física* II 6:

“De las cosas que se generan, unas se generan por naturaleza, otras por arte y otras espontáneamente (ἀπὸ αὐτομάτου)”⁷⁰⁵

En la *Retórica* encontramos dos buenos ejemplos de un uso genérico de τύχη en contraposición con *Física* II 6. El primero de ellos se localiza en el I 5, 1361b39-1362^a12. Aristóteles está discutiendo la necesidad hipotética de la prosperidad externa para la εὐδαιμονία. Consecuentemente, ofrece un breve análisis de la noción de εὐτυχία, entendiendo ésta última como la posesión o adquisición de algunos o de la mayor parte de aquellos bienes cuya fuente denominamos τύχη:

“La buena suerte (εὐτυχιᾶ) reside en que se produzcan y alcancen, respecto de aquellos bienes cuya causa es la fortuna (τύχη), o todos o la mayoría o los más grandes. La fortuna (τύχη) es causa de algunos bienes de los que también son causas las artes, y de otros muchos en los que no caben las artes, como son aquellos que

⁷⁰⁴ En este caso, dada la ausencia de una distinción entre lo accidental significativo y lo accidental espontáneo o automático, parece que Aristóteles esté limitando la complejidad del asunto al carácter privativo o negativo de αὐτόματον, que se concreta en los casos de generación espontánea o en las desviaciones teratológicas. Así lo recuerda el profesor Megino en nota a la traducción del fr. 11., op. cit., pp. 140-41. Megino entiende, sin embargo, que Aristóteles, al hablar de “la mayoría” al final del fragmento, tiene en mente la distinción entre lo accidental significativo y lo espontáneo natural. Para la teoría aristotélica de los monstruos véase *Reproducción de los animales* IV, 3-4. Para los casos de generación espontánea, ver: *Met.* 1032^a28-32; *Historia de los animales* 569^a11 y *Repr. de los anim.* 732b12.

⁷⁰⁵ *Metafísica* VII 7, 1032^a12-13: “Τῶν δὲ γιγνομένων τὰ μὲν φύσει γιγνεται τὰ δὲ τέχνῃ τὰ δὲ ἀπὸ αὐτομάτου”. Esta definición parece coincidir con la distinción en *Fís.* II, 6, en la que αὐτομάτου asume la función aglutinante. Un poco más adelante en la *Metafísica*, Aristóteles retomará la cuestión con mayor explicitud, incluyendo en la lista el término τύχη: “μετὰ ταῦτα οἷ τι ἐκάστη ἐκ συνωνύμου γιγνεται οὐσιᾶ (τὰ γὰρ φύσει οὐσιᾶι καὶ τὰ ἄλλα. ἡ γὰρ τέχνη ἡ φύσει γιγνεται ἡ τύχη ἡ τῷ αὐτομάτῳ. ἡ μὲν οὖν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ, ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ (ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ, αἱ δὲ λοιπαὶ αἰτιᾶι στερήσεις τούτων”, *Met.* XII 3, 1070^a4-9.

proceden de la naturaleza (aunque también es posible que sean contrarios a la naturaleza). Así, por ejemplo, de <recobrar> la salud es causa un arte, mientras que de la belleza o del porte lo es la naturaleza. En términos generales, los bienes procedentes de la fortuna (ἀπὸ τύχης) son aquellos de los que se tiene envidia. Y también es causa la fortuna (τύχη) de aquellos bienes que se producen sin razón, como es el caso de que los demás hermanos sean feos y uno bello; o de que los otros no vieran el tesoro que uno de ellos encontró; o de que la flecha hiriese al que estaba al lado de uno, pero no a éste; o de que faltase únicamente el que siempre acudía y, en cambio, perecieran los que sólo vinieron una vez: en todos estos casos, en efecto, parece intervenir la buena suerte (πάντα γὰρ τὰ τοιαῦτα εὐτυχήματα δοκεῖ εἶναι)”⁷⁰⁶.

En este fragmento τύχη es utilizado en el sentido amplio de αὐτόματον en *Fís.* II, 6. Ciertamente, su ámbito de aplicación incluye aquellas cosas que pueden ser producidas mediante el ejercicio técnico y racional y, en cuanto tal, τύχη cae dentro del dominio de la elección (προαίρεσις), siendo con ello destacada la dimensión práctica y significativa de aquellos acontecimientos accidentales que se producen al margen de la intención del agente⁷⁰⁷. Así, Aristóteles indica al final del pasaje que la τύχη puede originar resultados contrarios a la previsión y el cálculo (παράλογον)⁷⁰⁸ asumiendo, a pesar de ello, una considerable relevancia práctica, como se deriva de los ejemplos

⁷⁰⁶ *Retórica*, I 5, 1362^a1-a14: “εὐτυχιᾶ δὲ ἐστίν, ὡς ἢ τύχη ἀγαθῶν αἰτιᾶ, ταῦτα γιγνεσθαι καὶ ὑπάρχειν ἢ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα ἢ τὰ μέγιστα. αἰτιᾶ δ’ ἐστὶν ἢ τύχη ἐνίων μὲν καὶ ὡς αἰτέχναι, πολλῶν δὲ καὶ ἀτέχνων, οἷον ὁσων ἢ φύσις ἐνδέχεται δὲ καὶ παρὰ φύσιν εἶναι: ὑγίειας μὲν γὰρ τέχνη αἰτιᾶ, κάλλους δὲ καὶ μεγέθους φύσις. ὁλως δὲ τὰ τοιαῦτα τῶν ἀγαθῶν ἐστὶν ἀπὸ τύχης ἐφ’ οἷς ἐστὶν ὁ φθόνος. ἐστὶν δὲ καὶ τῶν παρὰ λόγον ἀγαθῶν αἰτιᾶ τύχη, οἷον εἰ οἱ ἄλλοι ἀδελφοὶ αἰσχροὶ, ὁ δὲ καλός, ἢ οἱ ἄλλοι μὴ εἰδόν τὸν θησαυρόν, ὁ δ’ εὐρεῖν, ἢ εἰ τοῦ πλησίον ἐτυχεν τὸ βέλος, τούτου δὲ μὴ, ἢ εἰ μὴ ἦλθε μόνος, αἰετοῦ φοιτῶν, οἱ δὲ ἀπαξ ἐλθόντες διεφθάρησαν: πάντα γὰρ τὰ τοιαῦτα εὐτυχήματα δοκεῖ εἶναι”.

⁷⁰⁷ Τύχη y διάνοια pertenecen a lo mismo, *Física* II, 5, 197^a6-8: “Por eso el pensamiento y la suerte se refieren a un mismo orden, ya que no hay elección sin pensamiento” [διὸ περὶ τὸ αὐτὸ διάνοια καὶ τύχη: ἢ γὰρ προαίρεσις οὐκ ἄνευ διανοίας].

⁷⁰⁸ Nótese que esta es una de las características definitorias de τύχη en *Fís* II, 5, 197^a18-20: “Y también es correcto decir que la suerte es imprevisible, pues sólo podemos prever lo que sucede siempre o casi siempre, mientras que la suerte se da fuera de estos casos” [καὶ τὸ φάναι εἶναι τι παράλογον τὴν τύχην ὀρθῶς: ὁ γὰρ λόγος ἢ τῶν αἰετῶν ὄντων ἢ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἢ δὲ τύχη ἐν τοῖς γιγνομένοις παρὰ ταῦτα.].

seleccionados⁷⁰⁹. Sin embargo, Aristóteles dilata el perímetro de τύχη y la convierte también en causa de muchos bienes que nada tienen que ver con el arte ni con la decisión racional (ἄτεχνων), sino que se inscriben en el dominio de la φύσις. Asimismo, el filósofo puntualiza que τύχη puede ocasionar desvíos, excepciones o irregularidades en la naturaleza, esto es, monstruosidades⁷¹⁰. De modo que podemos concluir que el empleo de τύχη es, en la *Retórica*, idéntico al de muchos pasajes de *Física* 4 y 5, y contrario a la distinción entre τύχη y αὐτόματον en II 6: τύχη es causa accidental tanto en la esfera natural como en el ámbito intencional.

Los mismos resultados se derivan de la lectura de otro importante pasaje en *Retórica* 1369^a32-b5, donde encontramos apuntes significativos sobre la suerte y la casualidad al hilo de la discusión sobre las fuentes de la acción involuntaria:

“Se deben al *azar* (ἀπὸ τύχης) todos aquellos sucesos cuya causa es indefinida y que no se producen con el fin de algo ni siempre, ni la mayor parte de las veces, ni de modo regular (lo que, por otra parte, es claro por la definición de azar [τῆς τύχης]). Por el contrario, <se deben> a la *naturaleza* cuantos <hechos> tienen ellos mismos su causa y ésta es regular, puesto que acontece o siempre o la mayoría de las veces de la misma manera. En los sucesos que se producen fuera del orden natural no es preciso, en efecto, determinar con exactitud si se producen por una causa conforme a la naturaleza o por alguna otra, pues en esos casos podría muy bien opinarse que su causa es también el azar (τύχη)”⁷¹¹.

⁷⁰⁹ Aristóteles recurre a ejemplos de circulación frecuente en el lenguaje ordinario de la época, probablemente conocidos por el auditorio. El ejemplo del tesoro aparece en *Metafísica* V, 30, 1025^a17.

⁷¹⁰ GA IV 3, 767b13. Como ha señalado Racionero, difícilmente podemos conciliar esta afirmación con la buena suerte o εὐτυχία que Aristóteles parece estar discutiendo, *Retórica*, p. 212, n. 124.

⁷¹¹ *Retórica*, 1369^a32-b5: “ἔστι δ’ ἀπὸ τύχης μὲν τὰ τοιαῦτα γιγνόμενα, οἷον ἡ τε αἰτία ἄοριστος καὶ μὴ ἐνεκά του γίγνεται καὶ μήτε αἰετὶ μήτε ὡς ἐπιτὸ πολὺ μήτε τεταγμένως· δῆλον δ’ ἐκ τοῦ ὁρισμοῦ τῆς τύχης περὶ τούτων, φύσει δὲ οἷον ἡ τ’ αἰτία ἐν αὐτοῖς καὶ τεταγμένη· ἡ γὰρ αἰετὶ ἡ ὡς ἐπιτὸ πολὺ ὠσανύτως ἀποβαίνει. τὰ γὰρ παρὰ φύσιν οὐδὲν δεῖ ἀκριβολογεῖσθαι πότερα κατὰ φύσιν ἢ τινα ἄλλην αἰτίαν γίγνεται· δόξειε δ’ αὖν καὶ ἡ τύχη αἰτία εἶναι τῶν τοιούτων”.

Debidos a τύχη denominamos aquellos acontecimientos cuya causa aparece como indeterminada y que no se producen con vistas a un fin ni regularmente⁷¹². Al contrario que los acontecimientos naturales, los eventos fortuitos se producen de manera irregular y excepcional, por lo tanto su causa no puede ser la naturaleza –que es principio estructural de orden- sino τύχη en cuanto causa indeterminada. La insistencia aristotélica en identificar τύχη con el origen de lo παρὰ φύσιν carece de sentido en relación con la dimensión práctica del azar delimitada en II 6. Por lo demás, contradice la afirmación según la cual αὐτόματον se diferencia de τύχη principalmente en el caso de los ἐν τοῖς φύσει γιγνομένοις⁷¹³.

Analíticos Segundos presenta una clasificación de los acontecimientos según criterios de frecuencia similar a la que encontraremos en *Física* II 5. De las cosas que llegan a ser, algunas se producen siempre y necesariamente, otras regularmente o por naturaleza y otras, en fin, al margen de éstas (παρὰ ταῦτα). Tales acontecimientos singulares o excepciones se deben a τύχη, afirma Aristóteles, y de ellos es imposible la ciencia y la demostración, pues ambas versan sobre lo que sucede siempre o la mayor parte de las veces:

“De lo que resulta del azar (ἀπὸ τύχης) no hay ciencia por demostración. En efecto, lo que resulta del azar (τὸ ἀπὸ τύχης), ni es necesario, ni <se da> la mayor parte de las veces, sino que se produce al margen de esos <tipos de hechos> (τὸ παρὰ ταῦτα γινόμενον); en cambio, la demostración sobre uno de los dos <tipos>. En efecto, todo razonamiento se hace mediante proposiciones necesarias o mediante proposiciones <que se dan> la mayor parte de las veces; y, si las proposiciones son necesarias, también lo es la conclusión, si las proposiciones se dan la mayor parte de las veces, también la

⁷¹² Este es, como veremos, otro de los pasajes en los que Aristóteles, en clara oposición con su propia doctrina en II, 5, niega la finalidad de lo fortuito.

⁷¹³ II, 6, 197b32-35: “La casualidad se diferencia de la suerte sobre todo en las cosas generadas por naturaleza; pero cuando se genera algo contrario a la naturaleza no decimos que se ha generado fortuitamente, sino por casualidad” [μάλιστα δ’ ἐστὶ χωριζόμενον τοῦ ἀπὸ τύχης ἐν τοῖς φύσει γιγνομένοις: οἷον γὰρ γένηται τι παρὰ φύσιν, τότε οὐκ ἀπὸ τύχης ἀλλὰ μάλλον ἀπὸ αὐτομάτου γεγονέναι φαμέν.].

conclusión. De modo que, como lo que resulta del azar (τὸ ἀπὸ τύχης) no se da la mayor parte de las veces ni es necesario, no hay demostración de ello”⁷¹⁴.

Como puede verse por el contexto teórico y por su empleo contundente, τύχη cubre una vez más todo posible acontecimiento accidental de corte natural o intencional, contradiciendo el empleo genérico de αὐτόματον en II, 6.⁷¹⁵

De caelo contiene dos pasajes en los que τύχη y αὐτόματον son empleados de modo intercambiable como término aglutinante de los acontecimientos excepcionales en el orden natural. En un tono muy cercano al empleado en *Fís.* II, 4, Aristóteles pretende refutar las opiniones precedentes de corte democríteo acerca del origen espontáneo o casual del universo. Dado que todo evento casual o fortuito se caracteriza por su excepcionalidad, no es posible que el azar sea causa de aquello que se produce siempre o la mayor parte de las veces. En concreto, resulta absurdo afirmar el origen fortuito de la máxima expresión de regularidad en el orden del ser y de infinitud en el orden del tiempo, i. e., del universo y la esfera celeste:

⁷¹⁴ *An.Post.* II 30, 87b19-27: “Τοῦ δ’ ἀπὸ τύχης οὐκ ἐστὶν ἐπιστήμη δι’ ἀποδεικτικῶς. οὔτε γὰρ ὡς ἀναγκαῖον οὐθ’ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὸ ἀπὸ τύχης ἐστὶν, ἀλλὰ τὸ παρὰ ταῦτα γινόμενον: ἢ δ’ ἀπόδειξις θατέρου τούτων. πᾶς γὰρ συλλογισμὸς ἢ δι’ ἀναγκαιῶν ἢ διὰ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ προτάσεων: καὶ εἰ μὲν αἱ προτάσεις ἀναγκαῖαι, καὶ τὸ συμπέρασμα ἀναγκαῖον, εἰ δ’ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, καὶ τὸ συμπέρασμα τοιοῦτον. ὡστ’ εἰ τὸ ἀπὸ τύχης μὴθ’ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ μὴτ’ ἀναγκαῖον, οὐκ αὖν εἴη αὐτοῦ ἀπόδειξις”.

⁷¹⁵ Detel señala esta incongruencia en los términos siguientes: “In dieser Terminologie der Physik ist das, was in *An. post* I 30 diskutiert wird, zweifellos das Spontane, oder anders formuliert, der Begriff des Zufälligen wird in *An post* I 30 allgemeiner verwendet als in *Phys.* II, 4-6”, *AnPost* II, op. cit., p. 481. Dudley apuntila con razón al comentario de Detel que es en comparación con II, 6 y no con II, 4-6 que el uso del término es más amplio (Dudley, op. cit. p. 81). Compárese este fragmento con *An. Post* 95^a3-9, donde parece existir igualmente un uso indiscriminado de ambos vocablos: “Entre las cosas originadas a partir del pensamiento, unas nunca se dan por azar, como una casa o una estatua, ni por necesidad, sino para algo; otras, en cambio, como la salud y la conservación, también se deben a la fortuna. <Esto último ocurre> sobre todo en todas aquellas cosas que es admisible que <se den> de tal manera o de tal otra: cuando la producción, sin deberse a la fortuna, tiene lugar de modo que la finalidad es buena, <la cosa> se produce para algo, tanto por naturaleza como por arte. En cambio, nada se produce para algo gracias a la fortuna” [ἐν δὲ τοῖς ἀπὸ διανοίας τὰ μὲν οὐδέποτε ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου ὑπάρχει, οἷον οἰκία ἢ ἀνδριάς, οὐδ’ ἐξ ἀνάγκης, ἀλλ’ ἐνεκά του, τὰ δὲ καὶ ἀπὸ τύχης, οἷον ὑγίεια καὶ σωτηρία. μάλιστα δὲ ἐν οἷοις ἐνδέχεται καὶ ὡδε καὶ ἄλλως, οἷον, μὴ ἀπὸ τύχης, ἢ γενεσις ἢ ὡστε τὸ τέλος ἀγαθόν, ἐνεκά του γίνεται, καὶ ἢ φύσει ἢ τέχνῃ. ἀπὸ τύχης δ’ οὐδὲν ἐνεκά του γίνεται]. Al margen del asunto central que nos ocupa, cabe destacar que este será otro de los pasajes relevantes a la hora de asumir o rechazar la naturaleza teleológica de τύχη.

“Pero también del modo siguiente cabe ver cómo es imposible que lo que en un cierto momento ha sido engendrado subsista <como algo> indestructible, o que lo que es ingenerable y siempre ha existido anteriormente se destruye. En efecto, ningún producto del azar (ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου) puede ser incorruptible ni ingenerable. Pues lo azaroso (αὐτόματον) y lo debido a la suerte (τὸ ἀπὸ τύχης) queda al margen de lo que es o llega a ser siempre o la mayoría de las veces; en cambio, lo que <se da> durante un tiempo infinito, sin más o a partir de un cierto punto, existe siempre o la mayoría de las veces”⁷¹⁶

τὸ ἀπὸ τύχης y τὸ αὐτόματον se utilizan de modo intercambiable como denominación general de lo fortuito, que en este caso aparece referido claramente al universo natural⁷¹⁷.

En una línea argumental análoga a la anterior, los pasajes introductorios *Partes de los animales* brindan un nuevo ejemplo de uso indiscriminado de τύχη y αὐτόματον. En perfecta consonancia con *Fís.* II, 4, Aristóteles rechaza la tesis materialista de un origen espontáneo del universo y φύσις como principio intrínseco de movimiento y reposo, fuente de orden, regularidad y belleza:

“Los filósofos naturalistas afirman que cada uno de los seres vivos existe y nace por naturaleza, y que el cielo está constituido como es por azar y de modo espontáneo (ἀπὸ τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου), cuando precisamente en él no aparece nada debido al azar y al desorden (ἀπὸ τύχης καὶ ἀταξίας). Nosotros, en cambio, decimos que una cosa es para algo en todas partes donde aparezca un fin hacia el que se dirige el movimiento si nada lo impide. De modo que es evidente que existe algo de tal tipo, a lo que precisamente llamamos naturaleza. En efecto, de cada germen no nace un ser al

⁷¹⁶ DC 283^a29-b3: “Ἔστι δὲ καὶ ὡς θεωρῆσαι ὅτι ἀδύνατον ἢ γενόμενον ποτε ἀφθαρτον διατελεῖν, ἢ ἀγέννητον ὅν καὶ αἰεὶ πρότερον ὅν φθαρῆναι. Οὐδὲν γὰρ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου οὐτ’ ἀφθαρτον οὐτ’ ἀγέννητον οἰόν τ’ εἶναι. Τὸ μὲν γὰρ αὐτόματόν ἐστι καὶ τὸ ἀπὸ τύχης παρὰ τὸ αἰεὶ καὶ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὅν ἢ γινόμενον: τὸ δ’ ἀπειρον χρόνον ἢ ἀπλῶς ἢ ἀπὸ τινος, ἢ αἰεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὑπάρχει ὄν”.

⁷¹⁷ Idéntico empleo encontramos más adelante en el seno de la discusión acerca de la posibilidad de un movimiento independiente de las estrellas y sus círculos, DC 289b20-27.

azar, sino este ser de este germen concreto, ni un germen al azar surge de cualquier cuerpo”⁷¹⁸

Quienes atribuyen al azar (ἀπὸ τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου) el orden visible y admirable de los cielos, afirman, sin embargo, que nada en el orden terrestre se produce de manera casual y azarosa, sino necesariamente y de acuerdo con causas determinadas. Ello resulta completamente absurdo si observamos la regularidad de la esfera celeste, donde nada se produce por azar. Es τύχη el término que emplea Aristóteles referido a un ámbito sin duda extraño a la esfera de los intereses humanos a la que se restringe el sentido del vocablo en II, 6. τὸ αὐτομάτον es utilizado en el mismo pasaje posiblemente en referencia a Demócrito.

En *De gen. et corr.* encontramos una crítica similar referida a Empédocles. En ella, Aristóteles defiende la regularidad del devenir natural frente a la excepcionalidad del acontecimiento azaroso. Una vez más, τύχη y αὐτόματον:

“Y mucho más difícil le es [a Empédocles] explicar la generación como proceso natural. Pues las cosas generadas naturalmente se generan todas, siempre o en la mayoría de los casos, de una determinada manera, mientras que las excepciones a lo que sucede siempre o mayormente, surgen al azar o de la fortuna (ἀπὸ ταῦτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης)”⁷¹⁹

Todo resultado al margen de la regularidad natural o de la necesidad se produce por o causa de τύχη o de αὐτόματον. Seguidamente, Aristóteles rechaza el *elogio de la*

⁷¹⁸ PA I, 641b20-28: “Οἱ δὲ τῶν μὲν ζῴων ἐκαστον φύσει φασι εἶναι καὶ γενέσθαι, τὸν δ’ οὐρανὸν ἀπὸ τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου τοιοῦτον συστήναι, ἐν ᾧ ἀπὸ τύχης καὶ ἀταξίας οὐδ’ ὅτιοῦν φαίνεται. Πανταχοῦ δὲ λέγομεν τότε τοῦδε ἐνεκα, ὅπου αὖν φαίνεται τέλος τι πρὸς ὃ ἢ κινήσις περαινεῖ μηδενὸς ἐμποδιζόντος. Ὡστε εἶναι φανερόν οἱ τι ἐστὶ τι τοιοῦτον, ὃ δὴ καὶ καλοῦμεν φύσιν. Οὐ γὰρ δὴ οἱ τι ἐτυχεν ἐξ ἐκάστου γίνεται σπέρματος, ἀλλὰ τότε ἐκ τοῦδε, οὐδὲ σπέρμα τὸ τυχὸν ἐκ τοῦ τυχόντος σωματος”.

⁷¹⁹ GC II, 6, 333b3-7: “Πολὺ δὲ χαλεπωτέρων ἀποδοῦναι περὶ γενέσεως τῆς κατὰ φύσιν. Τὰ γὰρ γινόμενα φύσει πάντα γίνεται ἢ αἰεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τὰ δὲ παρὰ τὸ αἰεὶ καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἀπὸ ταῦτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης”; cf. 333b9-16; 334^a1-5; cf. Joachim, *GC*. op. cit., p. 234; *An. Post* II, 11, *DC* I, 12; II, 8 y *Fís.* II, 8.

mezcla por parte de Empédocles, cuando afirma que la proporción y no el mero azar es la causa de la organización plural observable en la naturaleza:

“¿Cuál es, entonces, la causa por la que siempre o en la mayoría de los casos de un hombre proviene un hombre, y del trigo proviene trigo y no un olivo? ¿O acaso se produce el hueso cuando los elementos se disponen de una determinada manera? En efecto, nada se genera por concurrencia fortuita de los elementos, como Empédocles declara, sino de acuerdo con una determinada proporción. ¿Cuál es, entonces, la causa de esto? Ciertamente no es el fuego o la tierra; pero tampoco la Amistad y el Odio, pues la primera sólo es causa de la asociación, y el otro sólo de la disociación. La causa es la sustancia de cada cosa, y no solamente *mezcla e intercambio de lo mezclado*, como expresa Empédocles. En estos casos se aplica el nombre de <<fortuna>> (τύχη) y no el de <<proporción>>, ya que es posible que las cosas se mezclen de modo fortuito”⁷²⁰

La causa propia del ser de cada entidad no es ninguno de los cuatro elementos señalados por el poeta, así como no lo son las combinaciones más o menos proporcionadas de los mismos. El fundamento de la unidad entitativa y de la regularidad natural no puede reducirse a la adición y la separación elemental, pues toda combinación, toda mezcla y toda proporción resultan del azar y son meramente el caso. En el debate con las doctrinas empedocleas Aristóteles escoge el término τύχη como indicador del acontecimiento fortuito al margen del dinamismo natural conforme a fines. Un pasaje en el que el sustantivo griego parece muy alejado de la condición significativa y práctica que lo caracteriza en *Física* II, 6.

En su discusión de las doctrinas precedentes en el horizonte de la teoría de las cuatro causas, Aristóteles descarta la posibilidad de que el orden, la belleza y la bondad de lo ente tengan su origen tanto en los elementos barajados por los filósofos de la naturaleza,

⁷²⁰ GC II, 6, 333b7-16: “Τί οὐ τὸ αἰτιον τοῦ ἐξ ἀνθρώπου ἀνθρώπου ἢ αἰεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, καὶ ἐκ τοῦ πυροῦ πυρὸν ἀλλὰ μὴ ἐλαίαν; ἢ καὶ ἐὰν ὡδι συντεθῇ ὅστωιν; οὐ γὰρ ὅπως ἐτύχε συνελθόντων οὐδὲν γίνεταί, καθ’ ὃ ἐκεῖνός φησιν, ἀλλὰ λόγῳ τινί. Τί οὐ τούτων αἰτιον; οὐ γὰρ δὴ πῦρ γε ἢ γῆ. Ἀλλὰ μὴν οὐδ’ ἡ φιλικία καὶ τὸ νεῖκος; συγκρισεως γὰρ <τὸ μέν>, τὸ δὲ διακρισεως αἰτιον. Τοῦτο δ’ ἐστὶν ἡ οὐσιώα ἡ ἐκάστου, ἀλλ’ οὐ μόνον μιᾶς τε διάλλαξις τε μιγέντων, ὡς περ ἐκεῖνός φησιν. Τύχη δ’ ἐπὶ τούτοις ὀνομάζεται, ἀλλ’ οὐ λόγος; ἐστὶ γὰρ μιχθῆναι ὡς ἐτύχεν”.

como en la mera casualidad, pues no resulta razonable atribuir tamaña empresa al ámbito indeterminado de lo excepcional y fortuito:

“Y es que seguramente ni el fuego ni la tierra ni ningún otro de tales elementos puede ser tomado razonablemente como causa de que unas cosas sean bellas y buenas y otras lleguen a serlo, y tampoco es verosímil que aquéllos [los precursores] lo creyeran. Por otra parte, tampoco resultaba adecuado atribuir tamaña empresa a la casualidad y al azar (τῷ αὐτομάτῳ καὶ τύχῃ)”⁷²¹.

El marco de la discusión parece confirmar de nuevo el empleo intercambiable de los términos, así como la posibilidad de una aplicación de τύχῃ al dominio de los procesos naturales y el origen del cosmos.

Los ejemplos revisados hasta el momento dan buena muestra del uso relajado y frecuentemente contradictorio de τύχῃ y αὐτόματον por parte de Aristóteles. Al margen de estos textos, las contradicciones en el empleo de los vocablos se prolongan en el interior de la propia *Física* y, por cierto, no sólo a lo largo los capítulos 4 y 5 del libro II. Incluso aquellos pasajes que se revelarán cruciales en relación a la discusión teleológica en II, 8 resultan conflictivos y, por tanto, de obligada referencia para nosotros. En su interior, Aristóteles se pregunta acerca del modo en que la necesidad se presenta en las cosas naturales y, para ello, expone como de costumbre las opiniones que seguidamente procederá a combatir. En este caso, se trata de aquellas propuestas que pretenden negar la finalidad intrínseca a los procesos naturales, argumentando que todo suceso en el orden de las causas y de los acontecimientos llega a ser *necesariamente*. La configuración de nódulos teleológicos o el cumplimiento aparente de fines se fundaría, por tanto, en meras coincidencias y en encuentros accidentales. Es el caso de la lluvia de Zeus, que no cae para que crezca el trigo sino por necesidad, dada la naturaleza íntima de los elementos; o el crecimiento naturalmente necesario de los dientes, que sólo accidentalmente resultan aptos a los animales para masticar y cortar. Y

⁷²¹ *Met.* I 3, 984b8-15: “τοῦ γὰρ εὐκαίως καλῶς τὰ μὲν ἔχειν τὰ δὲ γιγνεσθαι τῶν ὄντων ἰσως οὔτε πῦρ οὔτε γῆν οὔτ’ ἄλλο τῶν τοιούτων οὐθὲν οὔτ’ εἰκὸς αἰτιον εἶναι οὔτ’ ἐκεῖνους οἰηθῆναι: οὐδ’ αὖ τῷ αὐτομάτῳ καὶ τύχῃ τοσοῦτον ἐπιτρέψαι πρᾶγμα καλῶς εἶχεν”.

la misma pregunta, continúa Aristóteles, es válida para todo dominio en el que parece operar una causa final (ἐν ὅσοις δοκεῖ ὑπάρχειν τὸ ἐνεκά του):

“La misma pregunta se puede hacer también sobre las otras partes en las que parece haber un fin. Así, cuando tales partes resultaron como si hubiesen llegado a ser por un fin, sólo sobrevivieron las que por casualidad (ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου) estaban convenientemente constituidas, mientras que las que no lo estaban perecieron y continúan pereciendo, como los terneros de rostro humano de los que hablaba Empédocles”⁷²².

Aristóteles utiliza la expresión ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου en relación con sucesos coincidentes de apariencia teleológica en el ámbito de la naturaleza. Éste empleo se correspondería sin dificultades con los textos de II, 6. Sin embargo, la exposición avanza en los siguientes términos. La supuesta apariencia de finalidad en los procesos físicos que algunos pensadores atribuyen a la mera casualidad (αὐτομάτον) o a la generación fortuita de supuestos ámbitos teleológicos resulta insostenible, pues todo cuanto sucede como resultado del azar o la casualidad, afirma el filósofo, se produce al margen de la regularidad que caracteriza el dinamismo natural. Tanto los ejemplos mencionados como los procesos naturales se producen siempre o en la mayor parte de los casos, mientras que tal índice frecuencial está ausente en el dominio de las cosas que suceden debido a la suerte y la casualidad, caracterizadas precisamente por su excepcionalidad:

“Éste es el argumento, u otro similar, con el que se nos quiere poner en dificultad; pero es imposible que sea así. Porque las cosas mencionadas, y todas las que son por naturaleza llegan a ser siempre o en la mayoría de los casos, lo cual no sucede en los hechos debidos a la suerte o a la casualidad (ἀπὸ τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου). Pues no parece un resultado de la suerte ni de una mera coincidencia (ἀπὸ τύχης οὐδ’

⁷²² Fís. II, 8, 198b27-b32: “οὐκ οὐκ μὲν οὐκ ἀπαντα συνέβη ὡς περ καὶ ἐν ἐνεκά του ἐγίγνετο, τὰντα μὲν ἐσωθῆ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδειῶς: οὐσα δὲ μὴ οὐκ ὡς, ἀπωλετο καὶ ἀπόλλυται, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς λέγει τὰ βουγενῆ ἀνδρόπρωρα”.

ἀπὸ συμπτώματος) el hecho de que llueva a menudo durante el invierno, pero sí durante el verano; ni que haga calor en verano, pero sí en invierno.”⁷²³

Aristóteles va intercambiando los términos implicados en la discusión. Mientras el debate inicial parece contenido en la expresión ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, en los últimos compases éste parece haber sido sustituido por τύχη, que asume el papel genérico reservado en II, 6 exclusivamente a αὐτόματον. Asimismo, unas líneas más adelante el filósofo vuelve a intercambiar los términos y localiza de nuevo en αὐτομάτον el eje de la discusión:

“Así pues, ya que se piensa que las cosas suceden o por coincidencia (ἀπὸ συμπτώματος) o por un fin, y puesto que no es posible que sucedan por coincidencia ni que deban a la casualidad (μήτε ἀπὸ συμπτώματος μήτ’ ἀπὸ ταῦτομάτου), sucederán entonces por un fin”⁷²⁴.

Finalmente, Aristóteles recurre al ámbito de los seres irracionales para consolidar su perspectiva teleológica. Tras haber ofrecido los conocidos ejemplos de las telas de araña, las hormigas y las golondrinas que tejen sus nidos no por deliberación sino gracias a un principio de movimiento interno o impulso, el estagirita centra su atención en el reino vegetal, en el cual opera sin duda una finalidad natural, si bien menos articulada. La regularidad específica de las plantas impide que de un olivo nazca un manzano, se nos dice, por la sencilla razón de que de una semilla no se genera *al azar* y *fortuitamente* cualquier cosa, sino precisamente aquella que impone la naturaleza específica de la entidad en cuestión de acuerdo con su estructura formal:

“Además, también en las plantas hay finalidad, aunque menos articulada. ¿Tendremos que suponer entonces que, como los <<terneros de rostros humano>>, hubo también

⁷²³ Ibíd., 198b33-199a3: “ὁ μὲν οὐκ ἔστι λόγος, ὃς ἂν τις ἀπορήσειεν, οὐκ ἔστι, καὶ εἰ τις ἄλλος τοιοῦτός ἐστιν: ἀδύνατον δὲ τοῦτον ἔχειν τὸν τρόπον. ταῦτα μὲν γὰρ καὶ πάντα τὰ φύσει ἢ αἰεὶ οὕτω γίνεσθαι ἢ ὡς ἐπιτὸν πολὺ, τῶν δ’ ἀπὸ τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου οὐδέν. οὐ γὰρ ἀπὸ τύχης οὐδ’ ἀπὸ συμπτώματος δοκεῖ ὑεῖν πολλάκις τοῦ χειμῶνος, ἀλλ’ ἐὰν ὑπὸ κύνα: οὐδὲ καύματα ὑπὸ κύνα, ἀλλ’ ἄν χειμῶνος”.

⁷²⁴ Ibíd., 199a3-a5: “εἰ οὐκ ἔστι ἀπὸ συμπτώματος δοκεῖ ἢ ἐνεκά του εἶναι, εἰ μὴ οἷόν τε ταῦτ’ εἶναι μήτε ἀπὸ συμπτώματος μήτ’ ἀπὸ ταῦτομάτου, ἐνεκά του ἄν ἐλλῇ”.

retoños de vid con aspecto de olivo en los vegetales o no? Parece absurdo; pero tendría que haberlos habido, si es que lo hubo entre los animales. Además, de una semilla podría haberse generado fortuitamente cualquier cosa (ὅπως ἐτύχεν). Pero quien habla así suprime enteramente la naturaleza y lo que es por naturaleza; pues las cosas por naturaleza son aquellas que, movidas continuamente por un principio interno, llegan a un fin; el fin no es el mismo para cada principio, ni tampoco se llega fortuitamente a cualquier fin desde un determinado principio (ἀφ' ἐκάστης δὲ οὐ τὸ αὐτὸ ἐκάστοις οὐδὲ τὸ τυχόν), sino que desde un mismo principio se llega a un mismo fin, si nada se lo impide⁷²⁵,

En este fragmento, las expresiones ὅπως ἐτύχεν y τὸ τυχόν aparecen claramente referidas a la esfera del dinamismo natural conforme a fines, ignorando la distinción de ámbitos de aplicación entre τύχη y αὐτόματον. Sin embargo, inmediatamente después, Aristóteles vuelve a tematizar los resultados de la suerte restringiendo los ejemplos seleccionados a la esfera de los intereses humanos. Una vez más, es τύχη el vocablo del que se sirve el filósofo cuando señala que el fin y “lo que se hace para ello, pueden llegar a ser como resultado de la suerte (ἀπὸ τύχης). Así, decimos que fue debido a la suerte (ἀπὸ τύχης) que llegara el extranjero y se marchase después de pagar el rescate, pues se comportó como si hubiera venido para este fin, cuando en realidad no vino para eso, sino que sucedió accidentalmente (κατὰ συμβεβηκός), pues la suerte es una causa accidental (ἡ γὰρ τύχη τῶν κατὰ συμβεβηκὸς αἰτιῶν), como hemos dicho antes. Pero cuando algo ocurre siempre, o en la mayoría de los casos, no es accidental ni debido a la suerte (οὐ συμβεβηκὸς οὐδ' ἀπὸ τύχης), y en las cosas naturales es siempre así, si nada lo impide”⁷²⁶

⁷²⁵ Ibid., 199 b9-b18: “ἐτι καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς ἐνεστι τὸ ἐνεκά του, ἡττον δὲ διήρθρωται: πότερον οὐ καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς ἐγιγνετο, ὡς περ τὰ βουγενῆ ἀνδρόπρωρα, οὐτω καὶ ἀμπελογενῆ ἐλαιόπρωρα, ἢ οὐ; ἀποπον γάρ: ἀλλὰ μὴν ἔδει γε, εἴπερ καὶ ἐν τοῖς ζῴοις. ἐτι ἔδει καὶ ἐν τοῖς σπέρμασι γιγνεσθαι ὅπως ἐτύχεν: ὅλως δ' ἀναρρεῖ ὁ οὕτως λέγων τὰ φύσει τε καὶ φύσιν: φύσει γάρ, ὅσα ἀπὸ τινος ἐν αὐτοῖς ἀρχῆς συνεχῶς κινούμενα ἀφικνεῖται εἰς τι τέλος: ἀφ' ἐκάστης δὲ οὐ τὸ αὐτὸ ἐκάστοις οὐδὲ τὸ τυχόν, αἰεὶ μέντοι ἐπὶ τὸ αὐτό, ἀν μὴ τι ἐμποδιῇ”.

⁷²⁶ Ibid., 199b18-b26: “τὸ δὲ οὐ ἐνεκα, καὶ ὁ τούτου ἐνεκα, γένοιτο αὐ καὶ ἀπὸ τύχης, οἷον λέγομεν ὅτι ἀπὸ τύχης ἡλθεν ὁ ξένος καὶ λυσάμενος ἀπῆλθεν, ὅταν ὡς περ ἐνεκα τούτου ἐλθῶν πράξῃ, μὴ ἐνεκα δὲ τούτου ἐλθῇ. καὶ τοῦτο κατὰ συμβεβηκός ἡ γὰρ τύχη τῶν κατὰ συμβεβηκὸς αἰτιῶν, καθάπερ καὶ πρότερον εἵπομεν, ἀλλ' ὅταν τοῦτο αἰεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γένηται, οὐ συμβεβηκὸς οὐδ' ἀπὸ τύχης: ἐν δὲ τοῖς φυσικοῖς αἰεὶ οὕτως, ἀν μὴ τι ἐμποδιῇ”.

A partir de los textos analizados hasta el momento y en relación con el empleo aristotélico de los sustantivos griegos y de las expresiones relativas a los mismos, podemos extraer las siguientes conclusiones.

1) Existe un desahogo semántico evidente en el uso aristotélico de *τύχη* y *αὐτόματον*, tanto desde el punto de vista estrictamente empírico, natural y biológico como desde un enfoque práctico y antropológico. El empleo indiscriminado de ambos términos no se limita, por lo demás, a la confrontación de *Física* II, 4 y 5 con II 6, sino que puede ser ampliado sin dificultades a numerosos lugares del *corpus*. En ellos comprobamos una total ignorancia de la distinción crucial entre los ámbitos de aplicación de *τύχη* y *αὐτόματον* implantada en *Física* II 6.

2) A juzgar por la diversa frecuencia con que ambas expresiones comparecen en los lugares señalados, parece posible concluir que una primera aproximación conceptual de Aristóteles al fenómeno de la casualidad natural y la fortuna humana asumiera como eje de la investigación el término *τύχη*. *τύχη* funciona, en efecto, en la mayor parte de los casos analizados, como instancia aglutinante que cubre todos los casos de azar, esto es, toda ocurrencia excepcional, accidental e inesperada que se produce al margen de la finalidad natural en el orden de *physis* y al margen de la intención racional en la esfera de la *praxis*. Dicha aplicación contradice radicalmente el contenido de *Física* II, 6.

3) Aristóteles realiza en un período temprano de su pensamiento una propuesta de conceptualización de lo fortuito que resulta enormemente confusa y cuyas directrices, por lo demás, no son aplicadas consecuentemente en un número considerable de obras distintas de la *Física*.

C.3. TYXH EN LA ESFERA DE LOS FINES

Hemos señalado con anterioridad que una de las consecuencias inmediatas del uso indiscriminado de τύχη y αὐτόματον por parte de Aristóteles es la descalificación de su doctrina del azar: imprecisa, confusa e inconsistente. Algunos de los intérpretes han

insistido en las contradicciones innegables de la teoría aristotélica y en la consiguiente necesidad de encontrar una justificación convincente de las mismas⁷²⁷. A nuestro juicio, existen tres hipótesis fundamentales dignas de consideración al respecto. En primer lugar, encontramos las opiniones de Torstrik y de Mansion, quienes afirman claramente que la doctrina aristotélica del azar está sujeta a una evolución en el tiempo. Torstrik no alberga ninguna duda acerca de la corrección a la que Aristóteles somete su propia doctrina a modo de una revisión constante y de una formulación abierta en diversos momentos de su producción intelectual. Sin embargo, hemos visto que la brillantez de los análisis filológicos del helenista alemán contrasta con su incomprensión filosófica de la propuesta aristotélica. Esto le lleva a afirmar la inconsistencia de la doctrina y a identificar *Fis.* II, 4-6 con un territorio corrupto, el más corrupto del *corpus* aristotélico, lleno de interpolaciones intencionadas e incomprensible al margen de una enmienda lingüística que, naturalmente, el propio Torstrik lleva a cabo. Por su parte, Augustine Mansion comparte con Torstrik la idea de una evolución en la teoría de τύχη y αὐτόματον. Asimismo, subraya el sentido genérico de τύχη en un primer momento y las contradicciones derivadas del mismo en relación con II, 6⁷²⁸. Mansion concreta aún más sus reflexiones: partiendo de los usos contradictorios de τύχη y αὐτόματον y de una cierta incomprensión, a nuestro entender, de la naturaleza teleológica de los acontecimientos fortuitos negativos, esto es, de la δυστυχία, el filósofo concluye que la definición aristotélica del azar proporciona dos modelos independientes de comprensión de lo fortuito. En un primer momento, afirma Mansion, Aristóteles habría incluido en su concepto de azar toda ocurrencia excepcional y accidental ajena a la acción natural y a la elección racional. Con ello habría ofrecido una primera versión, que Mansion denomina significado amplio del azar⁷²⁹. Sin embargo, en un período posterior de su pensamiento, Aristóteles habría restringido el significado del azar al ámbito de las ocurrencias excepcionales en el ámbito intencional de los fines, lo cual, a

⁷²⁷ La propuesta de Torstrik, como vimos, fue suponer el carácter corrupto de Física II, 4-6, lleno de “interpolaciones malignas”. Augustine Mansion defendió una evolución en el interior de la teoría, así como de la distinción entre un sentido restringido y un sentido amplio del vocablo τύχη. No hay que olvidar, además, que atribuyó a Aristóteles una intolerable “négligence du style”, op. cit., p. 293. Por último, Ross condenaba la propuesta del filósofo griego en base a sus múltiples contradicciones internas y a la aproximación claramente errónea ensayada por Aristóteles, *Aristotle*, op. cit., p. 77; *Ar. Metaph.*, vol II, op. cit, p. 355.

⁷²⁸ Op. cit., p. 324, n.15.

⁷²⁹ *Ibíd.* p. 293, 304, 311, 326.

juicio de Mansion, excluiría por completo la esfera de la mala suerte. A partir de estas consideraciones, Mansion insiste en las contradicciones internas de la teoría con respecto a dos significados enfrentados de lo fortuito. La propuesta de Mansion nos parece un claro ejemplo de incomprensión de los textos aristotélicos. En concreto, su interpretación del azar natural y de la fortuna intencional desde los parámetros estrictos de la negación del τέλος o su frustración, testimonian, como veremos, una profunda alteración de la doctrina aristotélica. En este sentido, tampoco parece satisfactoria su hipótesis de los significados amplio y restringido de τύχη y αὐτόματον.

En segundo lugar, llamaremos la atención sobre una propuesta enormemente sugerente, llevada a cabo por primera vez por J. Dudley. En su ya citado *The evolution of the concept of chance in the Physics and Ethics of Aristotle*, el filósofo irlandés examina a fondo las contradicciones intrínsecas de la doctrina aristotélica, subrayando el empleo indiscriminado de τύχη y αὐτόματον por parte de Aristóteles en diversos lugares del *corpus*. A juicio de Dudley, es indudable que existe una evolución en la doctrina del azar, plasmada, por lo demás, en el uso relajado y a menudo desconcertante de los vocablos τύχη y αὐτόματον. Dicha evolución consistiría básicamente en un primer empleo genérico de τύχη para cubrir *todos* los acontecimientos excepcionales y accidentales en el ámbito de la naturaleza y en la esfera de los asuntos humanos. Sólo con posterioridad Aristóteles habría establecido una distinción específica y crucial entre los ámbitos natural e intencional, restringiendo al plano de la práctica el término que resulta más apropiado, τύχη, y manteniendo como vocablo genérico αὐτόματον. Así, tomando como punto de referencia la distinción establecida por estagirita en II, 6, Dudley concluye que la redacción de dicho capítulo pertenece a un período posterior al momento en que se elaboran II, 4 y 5⁷³⁰. Aristóteles habría concebido su doctrina definitiva acerca del azar en una etapa madura de su pensamiento, añadiendo entonces a la unidad temática de los capítulos 4 y 5 la versión definitiva de II, 6. Asimismo, a partir de dicha adición, el estagirita habría llevado a cabo revisiones y correcciones en el interior de los dos primeros capítulos, lo cual justificaría la aparición un tanto abrupta de αὐτόματον en algunos pasajes. Ciertamente, la propuesta de Dudley encuentra apoyo en la constatación de un hecho fundamental. Si recurrimos a los textos distintos de

⁷³⁰ *The evolution...*, op. cit., pp. 75-103.

Física II, 4-6 examinados con anterioridad, observamos que la mayor parte de ellos cumple con dos características:

1) La primera de ellas es un empleo indiferenciado e intercambiable de *τύχη* y *αὐτόματον* que, lejos de indicar una verdadera equivalencia semántica entre ambos vocablos o una indiferencia consciente por parte de Aristóteles con respecto al uso de los mismos, constata un desequilibrio interno digno de consideración. En efecto, la frecuencia de aparición favorece a la esfera del sustantivo *τύχη* y sitúa a éste en un lugar preeminente en la formulación de los problemas relativos al azar, tanto desde un punto de vista cosmológico y natural, como racional y práctico. En este sentido, *τύχη* se configura como dimensión rectora de aproximación conceptual al fenómeno casual y el acontecimiento fortuito.

2) La segunda característica es de orden cronológico. Observamos, ciertamente, que la mayor parte de los textos analizados pertenecen a lo que los especialistas coinciden en señalar como un período temprano de la producción aristotélica⁷³¹. Ello apoyaría la tesis de Dudley en el sentido de que II, 4 y 5 podrían haber sido escritos en un momento en el que Aristóteles aún no había desarrollado su versión definitiva de la teoría del azar. Un examen pormenorizado y comparativo de II, 6 con los textos que hemos presentado previamente nos obliga a reconocer la existencia de muchos indicios que favorecen la hipótesis de una redacción cronológicamente posterior del capítulo sexto. Por otra parte, en apoyo a la conjetura de una redacción tardía podemos acudir a otros lugares del *corpus* en los que la distinción entre *τύχη* y *αὐτόματον* llevada a cabo en II, 6 sea consolidada y mantenida. Estos pasajes, en efecto, si bien no son abundantes, pertenecen todos ellos a un momento avanzado del pensamiento aristotélico, muy posterior a la redacción temprana de los dos primeros libros de la física.

Nos referimos a *Metafísica* VII, 7 y XII, 3. La redacción de estos textos pertenece a una fase tardía del pensamiento aristotélico. En VII, 7, Aristóteles insiste en su clasificación

⁷³¹ Como hemos mostrado más arriba, los pasajes en los que *τύχη* adquiere una función aglutinante corresponden a *Protréptico*, *Retórica*, *Física*, *DC*, *GC* y *An.Post.* Todas estas obras son comúnmente localizadas en un primer período de la evolución intelectual de Aristóteles, vid. Düring, *Aristóteles*, op. cit

de los principios últimos del devenir, que ya hemos encontrado con formulaciones diversas en numerosos lugares del *corpus*:

“De las cosas que se generan, unas se generan por naturaleza, otras por arte y otras espontáneamente (ἀπὸ ταὐτομάτου) ⁷³²,”

A diferencia de otras clasificaciones de generación, Aristóteles prescinde aquí del término τύχη y opta por la utilización genérica de τὸ αὐτόματον. Si comparamos esta propuesta con lugares como *An.Post* II 11, 94b27-95^a9⁷³³; *Retórica* 1368b32-37⁷³⁴; *EN* 1112^a21-33⁷³⁵; *EE*, 1223a10⁷³⁶; *Física*, II, 198^a9⁷³⁷; y, finalmente, con *Metafísica* XII 3, 1070 a6 ⁷³⁸, observamos que sólo en el caso de *Metafísica* VII, 7 τύχη queda ausente de los principios de toda generación. Dado que en el caso que nos ocupa la clasificación aristotélica se refiere a la generación en sentido amplio (y no a la generación según la actividad técnica y la actividad racional del hombre), la ausencia de τύχη podría apoyar la hipótesis de un empleo coherente de la distinción llevada a cabo en II, 6 y, por ende, de una datación paralela de ambos textos.⁷³⁹ Dudley se sirve de este pasaje y de *Met.* XII 3, 1070 a 4-9 para sostener el carácter tardío de II, 6:

⁷³² *Metafísica* VII 7, 1032^a12-13: “Τῶν δὲ γιγνομένων τὰ μὲν φύσει γιγνεται τὰ δὲ τέχνη τὰ δὲ ἀπὸ ταὐτομάτου”.

⁷³³ Τύχη- τέχνη- φύσις.

⁷³⁴ τύχη- φύσις- βία.

⁷³⁵ Φύσις- ἀνάγκη- τύχη- νοῦς- τὸ εἶναι ἡμῶν.

⁷³⁶ Ἀνάγκη- τύχη- φύσις.

⁷³⁷ αὐτόματον- τύχη- νοῦς- φύσις.

⁷³⁸ Τέχνη- φύσις- τύχη- αὐτόματον.

⁷³⁹ Dudley, op. cit., 100.

“Tras esto, digamos que toda entidad se genera de algo del mismo nombre y esencia, tanto las que son entidades naturales como las otras. Se generan, en efecto, o por arte, o por naturaleza, o por azar (τύχη) o espontáneamente (τῷ αὐτομάτῳ)”⁷⁴⁰

Tal vez de mayor calado sea la presencia en *Met.* IX, 8, 1065^a26-1065 b4 de pasajes prácticamente idénticos a *Física* II, 5 y 6, en los que la distinción entre τύχη y αὐτόματον permanece fiel a la versión de las lecciones de filosofía natural:

“Por su parte, el *para algo* se da en las cosas que se generan sea naturalmente sea por el pensamiento, y el azar (τύχη) tiene lugar cuando una de estas cosas se genera accidentalmente. El azar (τύχη) es la causa accidental en el ámbito de lo que se produce por elección de las cosas que son *para algo*, y por ello el azar (τύχη) y el pensamiento recaen sobre las mismas cosas, ya que la elección no tiene lugar sin el pensamiento. E infinitas son las causas por las cuales pueden generarse las cosas que se generan por azar (τὰ ἀπὸ τύχης), y de ahí que éste permanezca incognoscible para el razonamiento humano, y es causa en sentido accidental, pero no lo es de nada en sentido absoluto. Y el azar (τύχη) es bueno o malo según resulte un bien o un mal, y <se considera> <<buena fortuna>> y <<mala fortuna>> (εὐτυχιᾶ δὲ καὶ δυστυχιᾶ) cuando éstos son importantes. Puesto que nada accidental es anterior a las cosas que son por sí, tampoco lo es la causa <accidental>. Y aun cuando el azar y la espontaneidad (τύχη ἢ τὸ αὐτόματον) fueran la causa del universo, antes serían el entendimiento y la naturaleza”⁷⁴¹

⁷⁴⁰ *Met.* XII, 3, 1070 a4-7: “μετὰ ταῦτα οἷτι ἐκάστη ἐκ συνωνύμου γιγνεται οὐσιᾶ τὰ γὰρ φύσει οὐσιᾶι καὶ τὰ ἄλλα. ἡ γὰρ τέχνη ἡ φύσει γιγνεται ἡ τύχη ἡ τῷ αὐτομάτῳ”.

⁷⁴¹ *Met.* XI, 8, 1065^a26-b4: “τὸ δὲ ἐνεκά του ἐν τοῖς φύσει γιγνομένοις ἡ ἀπὸ διανοίας ἐστιν, τύχη δὲ ἐστὶν οἷταν τι τούτων γένηται κατὰ συμβεβηκός: ὡς περ γὰρ καὶ ὃν ἐστὶ τὸ μὲν καθ’ αὐτὸ τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκός, οὕτω καὶ αἴτιον. ἡ τύχη δ’ αἰτιᾶ κατὰ συμβεβηκός ἐν τοῖς κατὰ προαιρέσειν τῶν ἐνεκά του γιγνομένοις, διὸ περὶ ταῦτα τύχη καὶ διάνοια: προαιρέσεις γὰρ οὐ χωρὶς διανοίας. τὰ δ’ αἰτία ἀόριστα ἀφ’ ὧν αἷν γένοιτο τὰ ἀπὸ τύχης, διὸ ἀδηλος ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ καὶ αἴτιον κατὰ συμβεβηκός, ἀπλῶς δ’ οὐδενός. ἀγαθὴ δὲ τύχη καὶ κακὴ οἷταν ἀγαθὸν ἢ φαῦλον 1065β ἀποβῇ: εὐτυχιᾶ δὲ καὶ δυστυχιᾶ περὶ μέγεθος τούτων. ἐπει δ’ οὐθέν κατὰ συμβεβηκός πρότερον τῶν καθ’ αὐτό, οὐδ’ ἄρ’ αἰτία: εἰ ἄρα τύχη ἢ τὸ αὐτόματον αἴτιον τοῦ οὐρανοῦ, πρότερον νοῦς αἴτιος καὶ φύσις”.

La propuesta de Dudley resulta atractiva y sugerente desde el punto de vista del debate cronológico de la obra aristotélica. Asimismo, su insistencia en recalcar la coherencia intrínseca de la doctrina responde a las mismas motivaciones que impulsan nuestro propio trabajo. Sin embargo, nos parece ligeramente excesivo el empeño en ofrecer una imagen infalible de una doctrina que, sin duda, se presta a innumerables confusiones. Aun asumiendo la hipótesis de una redacción posterior de *Física* II, 4-6, es inudable que los pasajes conservados contienen múltiples imprecisiones y contradicciones. Dudley emplea como tesis constante en sus análisis la idea de una corrección llevada a cabo por el mismo Aristóteles en el interior de II, 4 y 5 que justificaría ciertas vaguedades. Sin embargo, si ese fuera el caso, ¿por qué no haber corregido igualmente todos los otros lugares del *corpus* en los que el empleo de $\tauύχη$ y $αὐτόματον$ contradice notoriamente las distinciones de *Física* II, 6? Si Aristóteles deja constancia de su comprensión del fenómeno del azar en un período avanzado de su pensamiento y reestructura algunas de sus versiones tempranas, ¿cómo justificar que haya descuidado por completo una revisión de la misma doctrina en otros lugares del *corpus*?. A nuestro juicio, si bien la propuesta de Dudley no carece de interés y debe ser considerada con atención, la relevancia de las contradicciones internas a la teoría no debe ser, sin embargo, articulada en torno a un debate meramente cronológico. Nos parece *indudable* que existe una evolución en la concepción aristotélica del azar y que tal evolución se filtra en los diferentes usos de $\tauύχη$ y $αὐτόματον$. Del mismo modo, es difícilmente contestable el hecho de que la distinción de *Física* II, 6 constituya la versión definitiva de la propuesta del estagirita. Ahora bien, a nuestro entender, las contradicciones internas a la teoría deben ser igualmente valoradas desde el contexto de una discusión filosófica de los *modos de habla* que cotidianamente emplean los hombres para dar cuenta de su experiencia de la casualidad, el azar y la incertidumbre. Y ello nos lleva a la tercera hipótesis de justificación de la relajación aristotélica en el empleo de los términos.

Aristóteles elabora por primera vez una propuesta sistemática de interpretación del fenómeno fortuito y el acontecimiento azaroso. Hemos insistido repetidas veces a lo largo de nuestro trabajo en la importancia de esta doctrina. Su relevancia histórica y teórica estriba en la configuración de una aproximación conceptual tanto al terreno de la excepcionalidad, la anomalía y la anomia en el orden natural, como a la *experiencia* cotidiana de la incertidumbre como factor constitutivo de la existencia humana en el plano de la praxis. En este sentido, la doctrina aristotélica de $\tauύχη$ y $αὐτόματον$ se

fundamenta en una investigación atenta a la complejidad *física y ética* de lo ente en su conjunto, así como al “modo privilegiado en que se articulan la *physis* y la *praxis* en el ámbito de lo accidental”⁷⁴². Se trata, en efecto, de una propuesta filosófica articulada en torno a los conceptos de *τύχη* y *αὐτόματον* y fundamentada en la ontología, la ciencia natural y la filosofía práctica del estagirita⁷⁴³. Pero el modo en que se desarrolla la indagación aristotélica desvela, además, un aspecto de corte metodológico tremendamente importante. La doctrina sobre *τύχη* y *αὐτόματον* se presenta como un ensayo de conceptualización de lo fortuito desde un *análisis pormenorizado del lenguaje cotidiano* de los hombres y en el interior de una *consideración global de la realidad empírica* y sus procesos. Estos dos momentos del estudio aristotélico constituyen, a nuestro juicio, dos métodos de análisis de lo fortuito en sentido amplio. En efecto, si contemplamos los pasajes de *Física* II, 4-6 comprobamos que la pesquisa aristotélica progresa a partir de una lectura atenta de los modos en que el lenguaje cotidiano se hace cargo de la experiencia humana de la incertidumbre y el azar como instancias que superan los modelos de acceso epistémico al orden de los acontecimientos. Dado que la fortuna y la desgracia son experimentados cotidianamente

⁷⁴² Como ha señalado la profesora A. Quevedo, el análisis sobre cualquiera de los asuntos relativos a la modalidad accidental del ser y el acontecer ha de realizarse sobre el telón de fondo de la metafísica, articulando debidamente aspectos lógicos y ontológicos, y llamando la atención sobre el modo privilegiado en que se articulan también *physis* y *praxis* mediante el problema del *ὄν κατὰ συμβεβηκός*: esa articulación es uno de los asuntos centrales del pensamiento de Aristóteles, evidente en la discusión del azar en sentido práctico. Quevedo, op. cit., p. 1.

⁷⁴³ Desde un punto de vista ontológico, el azar se corresponde con el accidente del mismo modo que la *φύσις* se corresponde con el *εἶδος*. En el interior de esta perspectiva, la investigación sobre el azar se inscribe en el ámbito de la realidad accidental y presupone la distinción aristotélica estructural entre sustancia y accidentes, así como la diferenciación entre predicación esencial y predicación accidental. Desde un punto de vista dinámico o físico, el azar pertenece a una clasificación de los tipos de eventos fundamentada en la cosmología aristotélica, esto es, en la distinción cardinal entre esfera celeste –ámbito de movimiento eterno y uniforme no sujeto a las alteraciones de la materia- y mundo sublunar –constituido de materia y, por tanto, sujeto a alteraciones, modificaciones, errores o desvíos en el curso teleológico de los acontecimientos. La esfera natural o del ente móvil se caracteriza, así, por la contingencia como espacio ontológico en cuyo interior impera la regularidad de lo que ocurre en la mayor parte de los casos, dejando abierta la posibilidad de márgenes independientes representados en las nociones de accidente, azar y fortuna. Desde un punto de vista práctico, la filosofía del estagirita se sustenta en los presupuestos ontológicos que acabamos de señalar. En concreto, en una determinada idea de la indeterminación inherente al ser natural, que configura una concepción global del mundo como unidad no clausurada y abierta a la posibilidad de alternativas inéditas y contrarias entre sí. En el seno de esa indeterminación natural se garantiza no sólo la libertad ontológica del ser debido a la potencialidad de la materia, sino, igualmente, la libertad moral del hombre como agente deliberativo que inaugura espacios de significación *contingentes* a través de su intervención racional conforme a fines en el orden de tiempo. De este modo, la existencia del azar consolida algunas de las ideas fundamentales del pensamiento aristotélico y se constituye, en la esfera conceptual del accidente, como eje central de la ontología y la ética aristotélicas.

por los seres humanos al modo de una irrupción inesperada, no planeada, significativa y parcialmente incomprensible que influye de modo relevante en la existencia, no parece haber mejor modo de iniciar el estudio de dichas ocurrencias que acudiendo a los usos lingüísticos de la vida cotidiana en la que éstas imprimen su presencia implacable. Así, Aristóteles insiste en una tendencia a la investigación de los φαινόμενα⁷⁴⁴ como objeto fundamental de la labor filosófica y como punto de partida de su doctrina acerca del azar. Una vez cumplido el examen de los usos lingüísticos, la segunda fase del método aristotélico consiste, como es sabido, en un intento por introducir el fenómeno de lo fortuito en su doctrina de la causalidad con el fin de reforzar, frente a las doctrinas mecanicistas, su propuesta fundamental de un dinamismo teleológico imperante en el orden de la physis y de la praxis.

En relación con el problema que nos ocupa en esta sección, quisieramos insistir en la relevancia de la investigación lingüística llevada a cabo por Aristóteles. Tal y como ha sido señalado por múltiples autores, la orientación aristotélica al ámbito de las opiniones precedentes es un presupuesto absolutamente crucial en el interior de la práctica efectiva de su pensamiento⁷⁴⁵. Aristóteles piensa dialécticamente, en compañía y en confrontación directa con un trasfondo que sirve de base y de impulso a todo discurso humano y a toda problematización posible de la experiencia. En este sentido, la densidad filosófica de las diversas propuestas teóricas va sedimentándose en el interior de la propia lengua configurando nódulos de sentido abiertos a la intervención constante y renovada de la actitud racional y de la interpretación responsable. Tal es el sentido renovado del vocablo φαινόμενον como objeto decisivo de la investigación filosófica: no tan sólo el dato empírico, baconiano, de un hecho objetivo localizable en el seno de los acontecimientos naturales. φαινόμενον es lo que literalmente aparece en el interior del lenguaje cotidiano de los hombres como indicador de las convicciones transmitidas

⁷⁴⁴ Owen, G.E.L., “Tithenai ta Phainomena”, en *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, 1961, pp. 83-103; también en Barnes, Jonathan, Malcom Schoefield and Richard Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle, vol. I*, London, 1975, pp. 113-126; M. C. Nussbaum, -“Saving Aristotle’s appearances”, en Nussbaum, Martha C. y Malcom Schoefield (eds.), *Language and Logos. Studies in ancient Greek Philosophy presented to G.E.L. Owen*, Cambridge University Press, Cambridge/London/New York/New Rochelle/Melbourne/Sidney, 1982, pp. 267-294.

⁷⁴⁵ Sobre este particular, vid. Obbink, D., “‘What all men believe – must be true’: Common Conceptions and *Consensio Omnium* in Aristotle and Hellenistic Philosophy”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* X (1992), pp. 193-231; cf. *Aristote et les problèmes de méthode*, segundo Symposium Aristotelicum, Louvain/Paris, 1961 y Verbeke, G., “Philosophie et conceptions préphilosophiques chez Aristote”, en *Revue Philosophique de Louvain* 59 (1961), pp. 405-30.

en el orden del tiempo y de los contenidos que nutren, sostienen y dinamizan la tradición. El fenómeno testimonia, por tanto, un nivel de configuración del presente, *de todo presente*, que acoje la pluralidad confrontada de los diferentes discursos y subraya su condición dinámica e inacabada. Como fenómeno, se aparece a la observación y, más aún, a la interpretación del agente racional insistiendo en la naturaleza del conflicto a indagar, en las diferentes opiniones existentes acerca del mismo (δόξαι) y en las cosas que se dicen comúnmente en relación al asunto (τὰ λεγόμενα). Así es exactamente como Aristóteles opera en relación al problema del azar, a saber: intentando traer a concepto las intuiciones y los rasgos elementales de una determinada experiencia humana de lo fortuito. Para ello, el filósofo recurre a los modos de habla relativos a dicho fenómeno cotidiano con el fin de fundamentar esos usos lingüísticos de manera consistente, así como de descartar las contradicciones relativas a los mismos.

A nuestro entender, la fase inicial de confrontación lingüística con la experiencia humana del azar brinda un acceso particularmente ajustado a la problemática vigente. Y ello desde el momento en que constituye una perspectiva de asunción de los diversos niveles de configuración de la experiencia del azar a través de diferentes canales expresivos y como testimonio no exclusivamente filosófico de la confrontación del ser humano con sus propios límites. Aristóteles no somete desde el comienzo el problema del azar a los estrechos límites de la doctrina etiológica. Antes bien, se percata de las condiciones necesarias de toda investigación del mismo a partir del fenómeno ciertamente complejo y abundante de la expresión humana del acontecimiento fortuito: antes de acudir a la doctrina de las causas y de someter la temática del azar a los parámetros propios del vocabulario aristotélico, es necesario saber de qué estamos hablando exactamente cuándo hablamos de casualidad, suerte y fortuna en nuestro lenguaje cotidiano. Es en el interior de este análisis prologal como se pone en marcha la indagación aristotélica. Y es a partir de este opinar común como habremos de ir confrontando las determinaciones conceptuales disponibles con las condiciones previas del lenguaje cotidiano. Podemos concluir, por tanto, que Aristóteles desarrolla su teoría sobre τύχη y αὐτόματον en la medida en que ajusta a su doctrina de las cuatro causas, y en especial a su teleología, esas determinaciones conceptuales obtenidas o ganadas en el análisis lingüístico de la cotidianidad; en la medida en que integra en su perspectiva causal las intuiciones prefilosóficas filtradas en el concepto de τύχη, así

como la conciencia lingüística de la experiencia humana de la irreductibilidad del mundo, la falibilidad del intelecto y la precariedad de la propia existencia⁷⁴⁶.

Comprendemos ahora por qué podemos enfocar el uso impreciso de los cauces expresivos del azar desde la dimensión lingüística de las investigaciones aristotélicas. Aristóteles examina el modo en que cotidianamente hablamos y nos expresamos acerca de acontecimientos accidentales, imprevistos, excepcionales y no siempre reducibles a una explicación satisfactoria. Investiga la manera en que tratamos de reducir a la unidad del concepto y a la estabilidad de la explicación irrupciones incomprensibles que, sin embargo, aparecen dotadas de significación en el marco de nuestra existencia singular. Sin embargo, hemos de reconocer que el ámbito que define la extensión y la naturaleza

⁷⁴⁶ ¿Significa esto que la doctrina aristotélica de *τύχη* y *αὐτόματον* es una investigación puramente lingüística? En absoluto. La aproximación a las opiniones de los precursores sirve a Aristóteles para depurar los usos a menudo inconsistentes de las expresiones relativas a la suerte y la casualidad. Esto no significa, sin embargo, que el objetivo del estagirita sea meramente explicar y precisar el uso de ciertos términos, sino, más bien simplemente que es necesario atraer hacia el plano del concepto el área problemática del asunto que nos da qué pensar; es decir, es necesario elaborar una teoría del azar que nos permita pensar dicho ámbito problemático, o al menos acercarnos a él para constatar que resulta imposible agotarlo bajo el dominio del concepto (se trata, en efecto, de una verdadera reivindicación del espacio reflexivo): “Die Plausibilität der Zufallsbestimmungen wird von Aristoteles immer auch daran bemessen, ob sie den umgangssprachlichen Anwendungsbedingungen Rechnung tragen. Dass heisst nicht, dass Aristoteles eine reine Sprachuntersuchung betreibt, deren alleiniger Zweck es wäre, Sinn und Verwendung bestimmter Ausdrücke zu explizieren. In der Kritik an seiner Vorgänger (*Physik* II, 4) steht Aristoteles fest, a) dass es auch inkonsistente Verwendungen von „Zufall“ gibt –es mithin zu klären gilt, welche die „richtige“ ist- und b) dass es Aufgabe der Untersuchung sei, den fraglichen Sachverhalt zu *erklären*, d.h., im Rahmen einer entsprechenden Theorie so weit wie möglich rational einsichtig zu machen. Beide Forderungen sind nicht durch eine reine Sprachuntersuchung zu erfüllen. Vielmehr trifft auf die aristotelische Methode die Maxime Austins zu, dass die Umgangssprache nicht das letzte, wohl aber das erste Wort habe“, J. Möllers, *Der praktische Zufall*, op.cit., p. 7.

de esta clase de acontecimientos se caracteriza precisamente por su carácter plástico, indeterminado y fugitivo. Aquello que mentan las expresiones relativas al azar y la incertidumbre se define por la ausencia de una definición explícita, una naturaleza determinable y funcionamiento previsible⁷⁴⁷. No es de extrañar, entonces, que el modo en que el lenguaje cotidiano persigue su determinación esté plagado de imprecisiones, contradicciones y ángulos de indefinición. El empleo relajado y frecuentemente confuso que Aristóteles hace de τύχη y αὐτόματον en los capítulos 4 y 5 se corresponde con su método de aproximación lingüística a la naturaleza del fenómeno fortuito y, en realidad, a pesar de la intraducibilidad de los términos griegos al español, no dista demasiado de nuestra propia experiencia lingüística de la incertidumbre. Si prestamos atención a nuestros usos cotidianos de expresiones relativas a la casualidad, la suerte y la fortuna constatamos la existencia de una *terminología de la incertidumbre* caracterizada por un grado de precisión ciertamente escaso, así como por una constante relajación e intercambiabilidad de los vocablos que la constituyen: azar, fortuna, casualidad, coincidencia, suerte, desgracia, accidente, evento... Frecuentemente encontramos en español expresiones como éstas: “¡qué casualidad!” “¡qué suerte!” o “¡qué coincidencia!”, en marcos de aplicación sujetos a modificaciones constantes. Cotidianamente nos servimos de estos términos sin atender en absoluto a posibles diferencias internas que, sin duda, existen, y reclaman un examen atento y una toma de distancia con respecto a la inercia que caracteriza el empleo cotidiano del lenguaje. Ahora bien, el uso impreciso de estas expresiones no implica necesariamente en nuestro idioma una incompreensión fundamental del fenómeno que dichas expresiones asedian, de modo que en la mayoría de los casos podemos individuar una serie de notas que caracterizan el referente de nuestras palabras: por lo general, un encuentro inesperado y agradable; un acontecimiento favorable y beneficioso pero imprevisto y no planeado; del mismo modo, en el caso de las desgracias o de los casos de la denominada “mala suerte”, nos servimos de expresiones relativas. Pero una coincidencia o una casualidad no son exactamente lo mismo que un acontecimiento fortuito o un caso de buena o mala suerte. La neutralidad implícita en la noción de lo coincidente, por ejemplo, o de lo accidental -cuyo campo semántico ha evolucionado desde la idea de un suceso o una propiedad secundaria o accesoria a una sustancia o curso de acción hasta la de la expresión de un acontecimiento adverso o perjudicial de cierta relevancia- , son

⁷⁴⁷ No es objeto de conocimiento, es un mero nombre, es indeterminada y contraria a razón.

sustituidas en el caso de la buena o la mala suerte por la aparición de alteraciones imprevistas que influyen directamente en la configuración y en la orientación de la propia existencia. Coincidimos casualmente y a todas horas con múltiples situaciones que nos pasan por completo desapercibidas y de las cuales jamás diríamos “¡que coincidencia!” o “¡qué casualidad!”, cuando lo cierto es que pueden ser descritas desde el interior de una perspectiva de análisis como situaciones coincidentes o encuentros casuales: coincidimos en nuestro camino al trabajo, a la universidad o en el trayecto de un paseo por la ciudad con una pluralidad indefinida de trayectorias, cursos de acción similares al nuestro y coincidentes con él en el espacio y en el tiempo; coinciden las líneas de causación perfectamente determinables en puntos imprevistos del espacio y del tiempo; coinciden los átomos de Demócrito en el vacío y coinciden los ciudadanos a primera hora de la mañana en el interior de un vagón de metro. Sin embargo, tomaríamos por loco a uno de estos individuos completamente desconocido si nos abordara en el interior del vagón declarando: ¡qué casualidad encontrarte! ¡qué casualidad coincidir contigo en esta línea!. Por nuestra parte, jamás determinaríamos a un desconocido en mitad de la calle afirmando: ¡qué coincidencia!. Estos ejemplos adolecen de una cierta ingenuidad, sin duda, pero nos parecen enormemente ilustrativos. Con ellos queremos destacar, en primer lugar, el carácter indeterminado de la experiencia humana que se encuentra en la misma base de la terminología de la incertidumbre y que orienta el empleo frecuentemente impreciso de las diferentes instancias que la constituyen.⁷⁴⁸ En segundo lugar, que dicha terminología no pertenece en absoluto al ámbito de la especulación filosófica o al dominio de las ciencias físicas - territorios ambos muy interesados por la elucidación de la naturaleza del azar-, sino, de manera prioritaria y fundamental, al uso cotidiano e inercial del propio lenguaje como expresión de una experiencia aplicable a todo agente racional y moral en plenitud de sus facultades. La interpretación del fenómeno fortuito desde una consideración conjunta de su imprecisión objetiva y de su empleo masivo frecuentemente indiferenciado en el orden lingüístico nos ofrece, por tanto, una vía de interpretación alternativa para el hecho incontestable del uso relajado y descuidado de los términos por parte de Aristóteles. A nuestro entender, la redacción del capítulo II, 6 de Física II, 6 es, sin duda, cronológicamente posterior a la unidad temática de corte dialéctico constituida

⁷⁴⁸ De hecho, no hay más que acudir a las traducciones españolas de Aristóteles para advertir una falta de acuerdo que, más que una discrepancia entre traductores, indica un margen de flexibilidad a la hora de verter términos como τύχη y αὐτόματον: suerte, fortuna, casualidad, espontaneidad...

por II, 4-5. No obstante, este hecho debe ser complementado por una reflexión acerca de la relevancia del lenguaje cotidiano en los primeros compases de la doctrina aristotélica del azar. Tanto en el interior de II, 4 y 5 como en los diversos lugares del *corpus* que hemos examinado más arriba, encontramos un empleo genérico de τύχη que creemos responde a la presencia predominante del vocablo en la lengua cotidiana griega a la que está prestando oído Aristóteles. Αὐτόματον queda reservado a discusiones filosóficas específicamente orientadas al empleo que hacen del mismo otros autores, como puede ser el caso de Demócrito⁷⁴⁹. Y no en balde es αὐτόματον el término aglutinante en la versión definitiva de la doctrina en II, 6, esto es, en la *fijación analítica y la definición filosófica* del problema, una vez explorado el campo del lenguaje ordinario.

En definitiva, Aristóteles se sirve en un primer momento de las expresiones más familiares a la jerga cotidiana para adentrarse en la comprensión del fenómeno fortuito. Posteriormente, sin embargo, en un gesto filosófico de toma de distancia con respecto al empleo inercial del lenguaje, y en estricta consonancia con el sentido profundo que desde época arcaica está contenido en el vocablo griego τύχη, el filósofo restringe ámbito de aplicación de éste a la esfera de los intereses humanos y establece una distinción filosófica entre τύχη y αὐτόματον que ha de servir como horizonte referencial de la investigación conceptual del fenómeno fortuito. No en balde los escritos éticos, por ejemplo, asumen sin mayores comentarios la distinción de *Física* II 6 en la medida en que orientan sus esfuerzos a la comprensión del papel que juega la fortuna en la consecución de la felicidad. Los términos en los que se desarrolla este debate quedan contenidos en el triángulo εὐδαιμονία-εὐπραξία-ευτυχία, donde τύχη se presenta en ausencia total de αὐτόματον como fuente de la prosperidad externa, constituyendo una de los lugares más interesantes y extraños del grueso aristotélico. Las abundantes contradicciones presentes en los pasajes del *corpus* y el empleo indiscriminado de la terminología de la incertidumbre no remiten, por tanto, a la inconsistencia doctrinal de la propuesta ni a los descuidos estilísticos del estagirita, sino a su inmersión directa en las fuentes ordinarias de las que ha de beber toda

⁷⁴⁹ Para una aproximación lingüística, histórica y filosófica a αὐτόματον, vid. Cambiano, Giuseppe, “Automaton”, en *Studi Storici. Rivista Trimestrale dell’Istituto Gramsci* 3 (1994), pp. 613-633; Micheli, Gianni, “Il concetto di automa della cultura greca dalle origini al sec. IV A.C.”, en *Rivista della storia della Filosofia* 3 (1998), pp. 421-462.

aproximación teórica a la experiencia del azar. Una experiencia que, por definición, persiste en su inasibilidad, persevera en su condición flexible y fugitiva, generando, así, una cierta confusión en los usos cotidianos del lenguaje y desafiando con ello la labor analítica y clarificadora de la intervención filosófica.

TERCERA PARTE:

EXCEPCIÓN, DESVIACIÓN Y EVENTO SIGNIFICATIVO: LA DOCTRINA ARISTOTÉLICA DEL AZAR

A. DIMENSIÓN GENÉTICA DEL CONCEPTO DE AZAR: LENGUAJE, COSMOLOGÍA Y PRAXIS EN FÍSICA II, 4-6

ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται
ἀγνοεῖν⁷⁵⁰

⁷⁵⁰ “el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe”, trad. de T. Calvo, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994

Quaero enim, an esse aliquid omnino et quidnam esse casum
arbitrere⁷⁵¹

Boecio, *Consolatio Philosophiae*, V, 6-7

¿Qué es el azar? Modifiquemos la cuestión: ¿cómo reducir a esquemas explicativos los acontecimientos excepcionales que irrumpen de modo significativo en nuestras vidas? Una vez más: ¿cómo explicar el sentido del evento irregular parcialmente inescrutable que influye, trastorna o beneficia un determinado proyecto existencial? Preguntas quizá demasiado complejas en su formulación, si tenemos en cuenta la simplicidad de fondo que las convoca, a saber: ¿cómo comprender no sólo lo que es, sino también lo que acontece, lo que *nos* acontece? ¿Cómo comprender aquello que nos ocurre no sólo como resultado de nuestra voluntad y deliberación, sino también al margen de toda previsión y de todo proyecto? ¿De qué manera integrar en parámetros conceptuales la experiencia de lo fortuito? ¿Cómo relatar retrospectivamente y mediante instrumentos teóricos el sentido de las singularidades y los eventos que nos constituyen como unidades accidentales de decisión y acaso? En una palabra: ¿de qué estamos hablando cuando hablamos de *τύχη* y *αὐτόματον*?

Aristóteles comienza su análisis del fenómeno fortuito siguiendo el método habitual de sus investigaciones, esto es, en confrontación directa con las opiniones de los filósofos precedentes. En el caso de *τύχη* y *αὐτόματον*, estas *δόξαι* están integradas en una determinada experiencia lingüística de la incertidumbre: aquella según la cuál no sólo los hombres de ciencia sino, igualmente, las gentes y la opinión común afirman que

⁷⁵¹“Quiero saber, pues, si existe el azar, y, en caso de existir, de qué naturaleza es”, trad. de P. Rodríguez Santidrián, *La consolación de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1999, p. 163.

algunas cosas se producen por suerte y por casualidad. De modo que será necesario atender si quiera mínimamente a un conjunto de problemas que parecen pertenecer por derecho propio a la experiencia cotidiana del mundo y que, en cuanto tales, merecen y demandan la atención del examen filosófico. Ciertamente, los pasajes que analizaremos a continuación contienen consideraciones de corte marcadamente filosófico, esto es, apelan, asumen y refutan opiniones especializadas de personajes de la talla de Demócrito, Empédocles o Anaxágoras. Sin embargo, es necesario insistir desde un comienzo en la importancia del horizonte lingüístico al que venimos haciendo mención. En efecto, tanto a la hora de subrayar la pertinencia de una teoría filosófica del azar como a la hora de refutar algunas propuestas filosóficas sobre τύχη y αὐτόματον, Aristóteles no duda en recurrir al ámbito de la experiencia lingüística de la incertidumbre: porque hablamos del azar y porque decimos que algunas cosas ocurren por suerte y por casualidad, precisamente por ello hemos de analizar este opinar de gentes. Asimismo, dado que algunos filósofos se sirven de la jerga del azar en el interior de sus propuestas especulativas, será necesario abordar el estudio crítico de las mismas y ver qué es lo que ha sido dicho al respecto antes perfilar una propuesta novedosa. La doctrina aristotélica sobre τύχη se fragua en este contexto lingüístico y en contraste directo con las opiniones especializadas de la tradición filosófica; parte de este opinar común y retorna al mismo a la hora de valorar la solidez de los argumentos filosóficos del pensamiento precedente. Su cometido no es otro, como hemos señalado por doquier, que favorecer una comprensión cabal del papel que juega la fortuna en la vida de los hombres. Comprensión que sólo es posible en la medida en que asumamos las convicciones de la tradición y trabajemos críticamente sobre ellas, de modo que podamos formular en términos filosóficos coherentes las intuiciones ambiguas que se filtran en la experiencia cotidiana de la gente corriente.

Tales son los interrogantes que, a nuestro juicio, sostienen la investigación aristotélica de sobre τύχη en *Física* II, 4-6. Una investigación que refleja el apetito insaciable del estagirita en términos científicos, aquél que nos lleva al desvelamiento de estructuras de inteligibilidad en el seno de un universo poblado de nódulos problemáticos, aporías, historias.

Desde el pensamiento griego, el intento por dilucidar la estructura del devenir y la naturaleza de los diferentes tipos de acontecimientos en el orden del tiempo ha encontrado un escollo infranqueable digno de consideración filosófica. Se trata de aquellos eventos que no pueden ser fundamentados ni en la clausura omnímoda de un designio trascendente, ni en la estructura intencional de la acción racional ni en el dinamismo teleológico del universo natural. El acontecer inesperado y al margen de toda intencionalidad -mortal o providencial- cuya irrupción abre, sin embargo, *espacios de significación práctica* en la vida de los individuos. La pluralidad de eventos que componen dicho dominio queda contenida inicialmente en el sustantivo de aoristo griego τύχη: Οὐκ ἐστὶν ἡμῖν οὐδεμιᾶ τύχη θεός, οὐκ ἐστὶν, ἀλλὰ ταὔτόματον, ὃ γιγνέται ὡς ἐτυχ' ἑκάστῳ, προσαγορεύεται τύχη⁷⁵².

Aristóteles representa el primer y el más contundente ejemplo de la historia de la filosofía por cubrir conceptualmente el perímetro del azar como dimensión constitutiva y parcialmente inescrutable de la existencia humana, y por hacerlo desde unos presupuestos doctrinales ajenos tanto a los modelos explicativos de la religión tradicional –a los que hemos dedicado la primera parte de nuestro trabajo- como a las propuestas mecanicistas de la física jonia. Dicha tentativa se fragua conceptualmente en *Física* II, 4-6⁷⁵³. Una propuesta brillante y no exenta de dificultades que posibilita una aproximación teórica a los aspectos accidentales, coyunturales y fortuitos que configuran cotidianamente nuestras vidas, así como al ámbito marginal de lo coincidente desde el horizonte estructural del ser.

Aristóteles articula tres dimensiones complementarias en las que el problema del azar en sentido amplio se presenta y se hace pensable: una *dimensión lingüística*, que se ocupa del modo en que los hombres, la opinión común y los más sabios conciben

⁷⁵² Filemón, fr. 137; Kock, T (ed.), *Comicorum Atticorum fragmenta*, vol. 2, Teubner, Leipzig, 1884: “Para nosotros no existe ninguna diosa fortuna, no existe, sino que la casualidad, lo que ocurre según le toca a cada cual, es llamada fortuna”, trad. nuestra.

⁷⁵³ Como es sabido, los pasajes de *Física* II, 4-6 incluyen un tratamiento del azar en sentido amplio mediante la distinción de ámbitos de aplicación de los términos τύχη y αὐτόματον. Nuestro interés se centrará, sin embargo, en la concepción aristotélica del azar filtrada en el primero de los dos vocablos y en el alcance que dichos análisis tienen para la filosofía práctica del estagirita. En efecto, venimos insistiendo en esta idea: la conceptualización aristotélica del evento fortuito se fragua en la *Física* y se extiende hacia la ética, donde encuentra su espacio propio.

tradicionalmente el problema de la suerte y la casualidad⁷⁵⁴; una *dimensión etiológica-natural o física* (τύχη y αὐτόματον), en la medida en que su estudio se enmarca en la doctrina de las causas elaborada en *Física* II, 3 y acomete una elucidación de los tipos de eventos que caracterizan el mundo sublunar según un criterio ternario –tiempo, finalidad y causalidad– que favorece la oposición directa al paradigma explicativo del mecanicismo⁷⁵⁵; y una *dimensión ética* (εὐτυχία-εὐπραξία-εὐδαιμονία), en cuanto la fortuna aparece como factor relevante y continuamente presente en -y sólo en- la vida de los agente racionales y morales en la consecución de la felicidad de los mismos⁷⁵⁶. A estas tres dimensiones del análisis aristotélico hemos de añadir la perspectiva semántica elaborada en la primera parte de nuestras investigaciones. Esta última, si bien no forma parte del tratamiento explícito de τύχη y αὐτόματον llevado a cabo en los pasajes de *Física* II, 4-6 que estudiaremos a continuación, complementa y enriquece el desarrollo de los mismos y contribuye a una comprensión no estrictamente terminológica del lenguaje del azar manejado por el filósofo.

El objetivo del presente capítulo es ofrecer un estudio pormenorizado de la doctrina aristotélica del azar elaborada en *Física* II, 4-6. Para ello, nos ocuparemos principalmente de las dimensiones lingüística y físico-etiológica que acogen en un primer momento el examen de las nociones τύχη y αὐτόματον. Seguidamente, insistiremos en la apertura de sendas perspectivas hacia una consideración práctica del problema que concentrará nuestros análisis en la última parte de nuestro trabajo. La exposición de los contenidos fundamentales de la teoría constituye el despliegue de lo que hemos denominado “dimensión genética” de la concepción aristotélica del azar, la suerte y la casualidad. En efecto, a lo largo de los capítulos 4-6 del segundo libro de la *Física* asistimos a la recepción filosófica de τύχη y αὐτόματον como términos

⁷⁵⁴ *Física* II, 4.

⁷⁵⁵ *Ibíd.* II, 4-5.

⁷⁵⁶ *Ibíd.*, II, 6; *EE* VIII, 2 y *MM* II, 8. La restricción de la fortuna a la esfera de los intereses humanos y, por ende, la apertura de la cuestión general del azar al dominio de la praxis está ya anunciada contundentemente en II, 6, 197b1-5: “La suerte y lo que resulta de la suerte sólo pertenecen a quienes pueden tener buena suerte y en general tener una actividad en la vida. Por eso la suerte se limita necesariamente a la actividad humana. Un signo de ello está en la creencia de que la buena suerte es lo mismo que la felicidad, o casi lo mismo, pues la felicidad es una cierta actividad, a saber, una actividad bien lograda” [ἡ μὲν γὰρ τύχη καὶ τὸ ἀπὸ τύχης ἐστὶν οἷοις καὶ τὸ εὐτυχῆσαι ἀνὺπάρξειεν καὶ οἷως πράξις. διὸ καὶ ἀνάγκη περὶ τὰ πρακτὰ εἶναι τὴν τύχην (σημεῖον δ’ οἷτι δοκεῖ ἦτοι ταῦτόν εἶναι τῇ εὐδαιμονίᾳ ἢ εὐτυχίᾳ ἢ ἐγγύς, ἢ δ’ εὐδαιμονίᾳ πράξις τις: εὐπραξία γάρ)].

pertenecientes al lenguaje cotidiano de la lengua griega. Una recepción que se perfila como estrategia de inserción del fenómeno fortuito en el esquema conceptual aristotélico. La apropiación filosófica de ambos vocablos configura, de este modo, una plataforma conceptual desde cuyo interior abordar tanto el ámbito natural de lo casual, lo excepcional y lo monstruoso, como el ámbito vital de lo accidental significativo. Partiendo de esta constatación y asumiendo el hilo conductor presente en los textos, nos introduciremos en la propuesta aristotélica tratando de examinar las vías de acceso al fenómeno de lo fortuito ensayadas por el filósofo griego. De esta forma, distinguiremos dos métodos de análisis del evento fortuito por parte de Aristóteles. Por un lado, un *análisis lingüístico* de los modos de habla en que el lenguaje cotidiano, la opinión común y los filósofos precedentes se hace cargo de la experiencia de lo fortuito y de su inserción en un esquema explicativo de corte causal⁷⁵⁷. Por otro lado, un *análisis teleológico* que funciona como marco de investigación para el esclarecimiento de las intuiciones confusas ganadas en el examen de las expresiones que hablan del azar en el lenguaje ordinario y de las opiniones de los filósofos precedentes. En efecto, la perspectiva lingüística con que se abren los primerísimos compases de *Física* II, 4-6 viene seguida y completada por el intento por parte de Aristóteles de integrar en su teoría de las causas y, en concreto, en su visión teleológica del dinamismo natural, las intuiciones albergadas en el lenguaje común y las opiniones confusamente expresadas por la filosofía precedente acerca del azar, la suerte y la casualidad. Una vez apuntadas las vías de acceso metodológico al fenómeno del azar y teniendo en cuenta las implicaciones de ambos enfoques para la dimensión práctica que en nuestra opinión orienta la doctrina aristotélica, nuestro interés se concentrará en la aplicación directa de ambos métodos en *Física* II, 4-6. En este sentido, nos ocuparemos brevemente de la dimensión cosmológica del azar y de la posición exacta que Aristóteles ocupa en el interior de esta polémica. Si bien el marco de la discusión científica no es, a nuestro juicio, el aspecto central de la propuesta aristotélica, el debate jonio en torno a las nociones de necesidad y azar nos ofrece un punto de partida para la comprensión del modelo explicativo teleológico del estagirita en contraposición con el marco epistemológico del mecanicismo y el materialismo jonio. Asimismo, la perspectiva cosmológica brinda un acceso privilegiado al interior del marco teleológico y al modo

⁷⁵⁷ No se trata de analizar las expresiones ligadas a la suerte y la casualidad desde criterios lingüísticos. Antes bien, nos centraremos en una reflexión en torno al hecho de que Aristóteles preste atención a dichas expresiones en cuanto tales, concibiéndolas como indicadores de una determinada experiencia de la incertidumbre.

exacto en que éste opera con vistas a la fijación conceptual del acontecimiento fortuito. Será en el interior de este marco teleológico y desde la complementariedad de las nociones τύχη y τέλος donde asistiremos finalmente a la localización del fenómeno – lingüístico, científico y práctico- del azar y a su determinación etiológica como *causa accidental en el ámbito de los fines de aquello que puede ser realizado por la naturaleza o por el pensamiento*. Dedicaremos el núcleo de nuestra exposición a dilucidar el sentido confuso de dicha definición y a profundizar en la excepcionalidad, la finalidad y la accidentalidad como rasgos distintivos del evento fortuito. Asimismo, prestaremos atención a la distinción fundamental entre los términos τύχη y αὐτόματον en Física II, 6, absolutamente indispensable para una correcta valoración de la naturaleza práctica del azar.

A.1 MÉTODOS DE APROXIMACIÓN: ANÁLISIS LINGÜÍSTICO Y MARCO TELEOLÓGICO

La discusión aristotélica sobre el azar, la suerte y la causalidad (τύχη y αὐτόματον) se enmarca en el interior del debate cosmológico de la física jonia y, en concreto, en la polémica del estagirita con los modelos explicativos de corte mecanicista defendidos por los atomistas⁷⁵⁸. Nos encontramos en el interior de una actitud científica que persigue el desvelamiento de la estructura del devenir y la naturaleza de los tipos de acontecimientos en el orden del tiempo. Como es sabido, la respuesta aristotélica asume unos criterios ontológicos y epistemológicos profundamente críticos con el paradigma precedente que

⁷⁵⁸ Calvo Martínez, Tomás, “El azar en la Física de Aristóteles”, op. cit., pp. 273-281.

se sustentan en la multiplicidad de sentidos del ὄν desde el régimen estructural del ser, y en la concepción teleológica del universo físico desde el ámbito dinámico del devenir. En sus investigaciones sobre el horizonte de la movilidad, Aristóteles localiza una serie de eventos que no pueden ser fundamentados ni en la decisión del agente racional ni en la orientación teleológica del ser natural regida por la pauta estructural de la esencia. Tal es el dominio en cuyo interior emerge la necesidad de un *cuestionamiento científico* del azar y de una *interrogación filosófica* por la naturaleza del mismo. Aristóteles denuncia el carácter problemático de un tipo de acontecimientos comúnmente reunidos en los vocablos griegos τύχη y αὐτόματον, reivindicando la necesidad de una integración de los mismos en los esquemas explicativos proporcionados por su teoría de las causas: “Se suele decir también que son causas la suerte y la casualidad y que muchas cosas son y acontecen debido a la suerte y a la casualidad. Hay que examinar, entonces: a) de qué manera la suerte y la casualidad se encuentran entre las causas que hemos indicado; b) si la suerte y la casualidad son lo mismo o son diferentes, y, c) en general, qué es lo que son”⁷⁵⁹. Así comienza, en efecto, la doctrina de la suerte y la casualidad en la *Física*. Desde esta perspectiva, parece posible realizar al menos dos afirmaciones. En primer lugar, que el ámbito genético de la doctrina aristotélica del azar se identifica con la cosmología preplatónica y que los análisis de Aristóteles constituyen, en la línea de su maestro⁷⁶⁰, una propuesta epistemológica de alcance estrictamente *físico*, destinada a

⁷⁵⁹*Física* II, 4, 195b31-36: “Λέγεται δὲ καὶ ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον τῶν αἰτιῶν, καὶ πολλὰ καὶ εἶναι καὶ γίνεσθαι διὰ τύχην καὶ διὰ τὸ αὐτόματον: τίνα οὖν τρόπον ἐν τούτοις ἐστὶ τοῖς αἰτιοῖς ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον, καὶ πότερον τὸ αὐτὸ ἢ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον ἢ ἑτέρον, καὶ ὅλως τί ἐστὶν ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον, ἐπισκεπτέον”.

⁷⁶⁰ Como hemos señalado con anterioridad, el interés de Platón por el concepto de τύχη se restringe a una y consideración fisicalista de la complejidad del devenir. Τύχη pertenece por derecho propio al orden de una irracionalidad refractaria al dominio del intelecto que, sin embargo, participa de modo activo en la configuración global del universo platónico. En efecto, tal y como observamos en el *Timeo*, el azar es una concausa (συναιτίον) localizada en estrecha conexión con la labor técnica del Demiurgo, que combina del mejor modo posible la determinación ideal y la confusión matérica (*Timeo* 46c-48^a; 56 c; 69b). En este sentido, su lugar se halla junto a los conceptos de materia y necesidad, ὕλη y ἀνάγκη, esto es, en el territorio no reducible a ciencia que el divino artesano debe doblegar y reducir al máximo en su instauración del orden universal. Platón no se diferencia de los fisiólogos jonios en su interpretación de τύχη por cuanto participa de una conceptualización estrictamente cosmológica del azar, así como de una misma identificación entre necesidad y azar como instancias opuestas a φύσις, νοῦς y τέχνη (muestra de ello son los pasajes de Leyes X, 888 e y ss, donde Platón critica las propuestas presocráticas de interpretación del azar como causa primera del orden del universo, así como el ateísmo irremediamente derivado de las mismas). Aristóteles, en cambio, desplaza el sentido de lo fortuito desde el plano cosmológico –como principio cosmogónico en el caso de los atomistas y como residuo indeleble en la cosmología de Platón– hasta el plano de la Physis y la Praxis, esto es, al orden de la contingencia sublunar en cuyo seno encontramos la verdadera localización conceptual de lo fortuito. Por lo demás, la identificación entre necesidad y azar no será ya válida para Aristóteles, quien distinguirá

descartar los modelos explicativos del mecanicismo en favor de una conceptualización del universo natural articulada en torno a la noción de finalidad⁷⁶¹. En segundo lugar, que el momento resolutivo de la doctrina aristotélica del azar en relación a las opiniones de sus precursores tiene lugar en el interior de la doctrina de la causalidad y que *sólo a partir de ella* y en el interior de sus estrictos límites resulta plausible una decodificación conceptual del acontecimiento fortuito. Ahora bien, si aceptamos estas premisas la cuestión del azar queda reducida a la perspectiva cosmológica en su vertiente genética y al análisis causal en su vertiente resolutiva: la motivación de Aristóteles no sería otra que la crítica de la cosmología atomista y su doctrina sobre τύχη y αὐτόματον no aportaría absolutamente nada más allá de la inclusión—el azar como quinto tipo de causa— o la completa exclusión de lo fortuito en el esquema de las causas. Sin embargo, hemos insistido reiteradamente a lo largo de este trabajo en las motivaciones no exclusivamente epistemológicas que subyacen a la actitud de Aristóteles en relación con el problema del azar. Siguiendo esta línea de investigación y frente a las afirmaciones señaladas, sostenemos que el impulso inicial de la teoría aristotélica no se encuentra tanto en una preocupación científica por resolver las contradicciones de las doctrinas mecanicistas de Empédocles, Anaxágoras y el atomismo, como en una valoración filosófica del fenómeno —lingüístico, físico y práctico— del azar en el horizonte de la movilidad, la temporalidad y la fragilidad de la existencia humana en su tensión hacia la excelencia y la felicidad⁷⁶². El

entre una necesidad absoluta, una necesidad mecánica y una necesidad hipotética, arguyendo el carácter irreconciliable entre la necesidad absoluta y la existencia del azar, compatible sin embargo con la necesidad mecánica y la necesidad hipotética.

⁷⁶¹ Las diferencias entre las propuestas explicativas del materialismo jonio y la ciencia natural aristotélica se articulan, además, en la negación explícita por parte de Aristóteles de todo principio de cosmogénesis o filogénesis, bien desde la dimensión fiscalista de los sistemas de Empédocles, Anaxágoras y el atomismo, bien desde la dimensión teológica y providencialista del *Timeo* platónico o las *Leyes*.

⁷⁶² Insistimos una vez más en que esta es una de las diferencias fundamentales entre Aristóteles y Platón a la hora de abordar el problema del azar en sentido amplio. Platón había examinado ya en sus *Leyes* las doctrinas que localizan el azar en el principio del orden cósmico, descartando presupuestos a su entender absurdos en un universo gobernado por la forma, el orden, la armonía y la belleza. Su interés, por tanto, es estrictamente cosmológico en sus planteamientos, si bien, como es sabido, sirve a intereses políticos y éticos por cuanto sólo en un mundo regido por la estabilidad, la infalibilidad y la eternidad de las Formas es posible una cohesión política y un sometimiento cabal a la jerarquía racional en que la realidad se distribuye. En los pasajes de *Física* II, 4-6, Aristóteles atiende sin duda a la polémica cosmológica de sus antecesores, pero, lejos de reducir su interpretación al orden macrocósmico de la cosmogénesis, sus intereses se extienden al ámbito de vida cotidiana, que constituye la fuente de sus ejemplos favoritos en la interpretación del azar. La dedicación platónica a la dimensión estrictamente cosmológica del azar resta interés a su lectura del fenómeno fortuito, a la par que intensifica la importancia de los análisis aristotélicos, no reducidos ya a consideraciones estrictamente fiscalistas. Platón quiere desacreditar el ateísmo implícito en las corrientes materialistas. Aristóteles descarta igualmente estas teorías, pero su interés se centra en el desciframiento del papel que juegan los acontecimientos excepcionales de corte significativo en el seno de la existencia humana.

objetivo central de Aristóteles es, por tanto, elaborar, desde el lenguaje filosófico, las condiciones de posibilidad para un tratamiento satisfactorio de la pregunta por el origen, el sentido y la inteligibilidad de los acontecimientos parcialmente inescrutables que modifican nuestras vidas. Un interrogante que, como hemos tenido ocasión de comprobar en el interior de la tradición prearistotélica, se configura a partir de la experiencia cotidiana de sucesos inesperados, inescrutables y, sin embargo, relevantes desde un punto de vista práctico que no pueden ya, en manos de Aristóteles, servirse de interpretaciones religiosas⁷⁶³. En apoyo de esta afirmación encontramos argumentos de corte metodológico relativos al modo en que Aristóteles aborda, problematiza y dispone para el trabajo del concepto un dominio de la realidad caracterizado por su carácter eminentemente fugitivo. La clave del rechazo de una restricción fiscalista o del debate meramente cosmológico como marco de interpretación de τύχη y αὐτόματον la encontramos en una idea que apuntábamos hacia el final del capítulo anterior. En sus investigaciones sobre el ser natural, decíamos, Aristóteles *localiza* una serie de eventos caracterizados principalmente por su condición irregular y refractaria a la explicación científica que merecen ser tenidos en consideración. La pregunta es la siguiente: ¿dónde localiza Aristóteles tales acontecimientos? ¿Cómo se aproxima a ellos? ¿Se trata de un hallazgo empírico derivado de la observación inmediata, de la constatación sensorial del *hecho*, del *fenómeno* y del *dato* fortuito, de manera que la polémica pueda ser resuelta desde un análisis conceptual de los procesos naturales? En su Comentario a la *Física* de Aristóteles, Simplicio nos ofrece una respuesta:

ὁ μὲν οὐκ Ἀριστοτέλης τῶν ἐν τοῖς φυσικοῖς γινομένων τὰ αἰτιαζήτων, ἐπειδὴ καὶ ἐκ αὐτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης εὕρισκεν τινὰ λεγόμενα γίνεσθαι, τὰ σημαίνόμενα τούτων κατὰ τὴν ἐπιπολάζουσαν ἐννοίαν διαρθρῶσαι προτιθέται⁷⁶⁴.

⁷⁶³ La importancia de la cotidianidad del azar puede ser confirmada desde los ejemplos que Aristóteles escoge en su examen de los acontecimientos fortuitos. Nótese que buena parte de los mismos remiten a casos particulares acontecidos a individuos que desarrollan actividades tan comunes como ir al ágora por diversas razones –*Física* II, 4-, cavar un hoyo para plantar un árbol –*Metafísica* V, 30-, cuya frecuencia en la cotidianidad de los griegos del siglo IV a.c. sería sin duda mayor que en nuestro contexto urbano-, trasladarse en barco hacia un determinado destino –*Metafísica* V, 30, del mismo modo en que nosotros tomamos un tren, un avión o el coche-, salir a la fuente para coger agua –*Metafísica* VI, 3-, pasear con el fin de hacer de vientre –*Física* II, 6-, etc. Todos estos ejemplos distan enormemente de una lectura cosmológica del evento fortuito y son abordados desde esquemas conceptuales plenamente secularizados, como observamos en el caso de la doctrina etiológica.

⁷⁶⁴ *In Phys.* 357.1-4: “Since Aristotle, in his search for the causes of what occurs in the natural world, finds that some things are said to occur as a result of luck and chance, he proposes to articulate what these

Lejos de restringir la complejidad del objeto en cuestión a los límites de la perspectiva cosmológica, el estudio aristotélico del azar afronta el fenómeno fortuito partiendo de la *experiencia lingüística* del mismo -vía prologal de acceso-, esto es, del modo en que el lenguaje cotidiano acoge, conserva y transmite la presencia omnímoda e indescifrable de la serie de vivencias inesperadas, significativas y parcialmente inescrutables con las que el ser humano ha de habérselas a lo largo de su existencia⁷⁶⁵. En el horizonte de esta aproximación inicial encontramos el tono y la orientación práctica de la investigación aristotélica sobre el azar. Efectivamente, existe una conexión elemental entre el azar y la acción humana, un vínculo indeleble entre el ámbito marginal de lo que denominamos

terms signify according to current opinion”, trad. de B. Feet, Simplicius. On Aristotle’s Physics 2, Cornell Univ. Press, Ithaca, N. York, 1997, p. 119. Simplicio capta a la perfección el método empleado por Aristóteles: partiendo de ciertas concepciones muy extendidas en el lenguaje común de la cotidianidad, y añadiendo también las enseñanzas de los filósofos y los más sabios al respecto, el estagirita dispone de una base sólida para comenzar a elaborar su propia doctrina. Las opiniones comunes constituyen un don o una donación prefilosófica cuyo valor estriba en su grado de universalidad, estabilidad y antigüedad. Para estas cuestiones, vid. “Philosophie et conceptions préphilosophiques chez Aristote”, op. cit., pp. 405-30.

⁷⁶⁵ La importancia del lenguaje cotidiano como fase prologal del estudio aristotélico de τύχη y αὐτόματον ha sido subrayada convenientemente en los comentarios de Temistio, Simplicio y Filopón. Las diferencias en el tratamiento de los pasajes de la *Física* por parte de los tres intérpretes son notables. Temistio se limita a parafrasear sobriamente los pasajes aristotélicos, mientras que los comentarios de Simplicio y de Juan Filopón apuntan a una interpretación más profunda del contenido de la doctrina del maestro. Sin embargo, los tres coinciden en un aspecto esencial concerniente al método de investigación del estagirita: Aristóteles parte en sus consideraciones del fenómeno fortuito de una aproximación al lenguaje cotidiano, que le permite establecer una sólida base para sus posteriores investigaciones. El acceso lingüístico al problema del azar, la suerte y la casualidad proporciona al investigador una plataforma inicial sostenida en los usos cotidianos del lenguaje, que constatan una presencia masiva y profundamente arraigada del azar en los modelos prerreflexivos de comprensión e interpretación del mundo y de los sucesos relativos al interés humano. Dado que hablamos comúnmente del azar y que decimos que muchas cosas ocurren por azar, es necesario asumir la existencia de lo fortuito y tratar de esclarecer su naturaleza más íntima. Véase Temistio, *In Aristotelis Physica*, H. Schenkl (ed.), Berlín, 1900, especialmente B 4, 48-49; Simplicio, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores*, H. Diles (ed.), Berlín, 1882, esp. II, 6, pp. 356-357 y Juan Filopón, *In Aristotelis libros tres priores comentaria*, H. Vitelli (ed.), Berlín 1887, 259-261 y 266. Por otro lado, es importante recordar que la doctrina sobre la suerte y la casualidad se enmarca en las lecciones de filosofía natural del estagirita, unas lecciones que, como recuerda Alejandro Vigo –en la línea de Heidegger, Bröcker y Aubenque–, no constituyen una ciencia empírica de los procesos físicos en sentido moderno, sino una verdadera ontología del ente natural caracterizado por el hecho del movimiento: “Ahora bien, es importante advertir que el análisis del movimiento y el ente natural sujeto a movimiento llevado a cabo por Ar. en *Fís.* se sitúa, desde el comienzo, en un nivel de descripción que guarda correspondencia directa no sólo con las premisas fundamentales de la ontología aristotélica, sino también con los mecanismos de identificación de entidades y con las asunciones ontológicas elementales que subyacen al acceso pre-filosófico e, incluso, pre-teórico al mundo y la naturaleza, en la experiencia inmediata y la praxis cotidiana” (A. Vigo, *Estudios aristotélicos*, Eunsa, Navarra, 2006, p. 245). El acceso explicativo a los principios del ente natural no procede, por tanto, desde un registro explicativo de corte eminentemente causal, sino “más bien, en la forma de un retroceso, por vía de tematización reflexiva, hacia aquello que está ya presupuesto en todo acceso preteórico al mundo abierto a través de la experiencia sensible, y en todo modo de referirnos significativamente a él por medio del lenguaje.” (ibíd., p. 250)

fortuito y la esfera de los intereses prácticos en el marco de la acción intencional que se hace visible no sólo en la experiencia inmediata de los eventos azarosos, sino sobre todo y en primer lugar, en el interior del propio lenguaje⁷⁶⁶. La ignorancia de dicho enlace conduce irremediabilmente al descuido de la praxis como dimensión rectora del análisis aristotélico. Su asunción, en cambio, favorece la intensificación de la urgencia filosófica del azar esto es, su designación como objeto digno de ser pensado desde un cuestionamiento filosófico de lo humano en sentido estricto, y no sólo como un asunto perteneciente al dominio de ciencias particulares como la matemática, la física o la estadística. Desde esta perspectiva, y retomando la primera de las vías de acceso al fenómeno del azar que teníamos entre manos, se impone la siguiente pregunta: ¿qué fenómeno o qué clase de fenómenos son aquellos que el lenguaje cotidiano filtra como expresiones del azar y por qué ha de ser el lenguaje el primer nivel metodológico de toda aproximación teórica a los mismos? ¿Qué impide, para una correcta comprensión de lo fortuito, que la investigación sea guiada por la experiencia empírica de lo excepcional desde coordenadas estrictamente científicas? ¿Por qué no remitirnos al fenómeno sensorial puramente empírico en lugar de abordar directamente el fenómeno lingüístico y por qué éste último, en cuanto darse de la tradición en la lengua común, constituye el lugar privilegiado que alberga la singularidad pura del acaso?

Cuando afirmamos que la lengua griega en la que piensa y escribe Aristóteles constituye la primera vía de acceso para una decodificación semántica y conceptual de los términos

⁷⁶⁶ Jürgen Möllers ha perseguido con particular insistencia este aspecto de la doctrina aristotélica del azar desde una confrontación de la misma con las modernas teorías de la acción en el ámbito de la filosofía analítica. En este sentido, puede afirmar: “Die aristotelische Lehre verweist auf einen sprachlogisch wie sachlich begründeten Zusammenhang von Zufall und Handlung der weder in moderner Handlungstheorien noch in den diversen Zufallstheorien hinreichend berücksichtigt wird. Das ist um so bedauerlicher, als der Philosophie damit das Bewusstsein von einem Phänomen verlorenggeht, dessen lebensweltliche Bedeutung sich in der Umgangssprache wie auch in der Kunst von der Antike bis in die Gegenwart bekundet“, Möllers, op. cit. p. 5-6. La evidencia del vínculo entre el azar y la acción aparece con total claridad en los ejemplos empleados por Aristóteles que, como es sabido, ocupan un lugar privilegiado en el desarrollo efectivo de sus doctrinas. Tanto en el ámbito de la *Física* como en otras regiones del *corpus* en que el ámbito de lo accidental y lo fortuito son cuestionados, los ejemplos seleccionados por el estagirita apuntan sin excepción al ámbito de la vida humana, esto es, al dominio de la acción racional y del encuentro accidental de la misma con espacios significativos no presupuestos en el origen de la acción, no planificados o previstos. Si atendemos al idioma español, los ejemplos parecen seguir una misma pauta. En efecto, hablamos de suerte o de fortuna de un modo eminentemente práctico, en la medida en que identificamos un acontecimiento parcialmente indescifrable desde el punto de vista causal con un suceso inesperado de implicaciones relevantes para el programa racional y la red de deseos, proyectos y objetivos de un agente moral en plenitud de sus facultades. Las nociones de suerte y fortuna, y tal vez en menor medida la de casualidad, apelan siempre a la experiencia subjetiva de la suerte, la fortuna o la casualidad. En esta singularización del evento fortuito encontramos la conexión radical entre el azar y la acción humana: no hay evento más que en la absorción subjetiva del devenir.

τύχη αὐτόματον –y de la experiencia vehiculada en los mismos-, nos encontramos con una primera dificultad y con una objeción plausible. El tratamiento explícito de ambos términos en los primeros compases de *Física* II, 4 remite a un contexto de discusión que parece atenuar la importancia de la perspectiva lingüística. En efecto, por un lado, la investigación asume un horizonte referencial constituido por las propuestas teóricas de la física jonia que rechazan la existencia del azar o problematizan de modo confundente su naturaleza⁷⁶⁷. Por otro lado, la propia teoría aristotélica de las causas parece asumir el eje de la discusión desde un primer momento, convirtiendo la cuestión del azar en el problema de un posible emplazamiento de lo fortuito en la clasificación etiológica elaborada en *Física* II, 3. Ambos aspectos resultan indudablemente ciertos. La totalidad de II, 4 responde al método dialéctico habitual del estagirita y se desarrolla mediante la exposición de las opiniones de filósofos anteriores en torno a la cuestión del azar desde una perspectiva cosmológica o fisicalista. Como veremos, dichas opiniones niegan la existencia del azar o hacen un uso completamente equívoco de los términos. Partiendo de esta ambigüedad por parte de la tradición filosófica, la tarea del investigador natural será la de llevar a cabo una criba conceptual de dichas opiniones mediante el empleo de un aparato teórico adecuado a las exigencias del objeto de investigación. Y el repertorio conceptual empleado por Aristóteles en este contexto es, efectivamente, la teoría de los cuatro tipos de causas que, aplicada a los “balbuceos” presocráticos en torno τύχη y αὐτόματον, contribuirá al esclarecimiento de las mismas y cumplirá con el programa perfilado por el filósofo griego desde las primeras líneas de su doctrina. Las recordamos:

“Hay que examinar, entonces: a) de qué manera la suerte y la casualidad se encuentran entre las causas que hemos indicado; b) si la suerte y la casualidad son lo mismo o son diferentes, y, c) en general, qué es lo que son”⁷⁶⁸

⁷⁶⁷ Ver II, 4, 196ass, donde Aristóteles expone los famosos tres grupos de opiniones relativas a la existencia o inexistencia del azar en el pensamiento precedente.

⁷⁶⁸ *Fís.* II 4, 195b33-36: “τινα ουν τρόπον ἐν τούτοις ἐστι τοῖς αἰτιοῖς ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον, καὶ πότερον τὸ αὐτὸ ἢ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον ἢ ἑτερον, καὶ ὅλως τι ἐστὶν ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον, ἐπισκεπτέον”.

Tales son los objetivos. Ahora bien, éstos no explicitan la necesidad de una pregunta radical por el azar del mismo modo que no responden al por qué de una investigación filosófica acerca de un ámbito de problemas tratados de manera confusa por el pensamiento precedente. Debemos examinar de qué modo la suerte y la casualidad se encuentran o no en la clasificación aristotélica de las causas. Debemos establecer sus rasgos comunes y sus diferencias excluyentes para, en general, descifrar qué es exactamente lo que son. Ahora bien: ¿por qué debemos hacerlo? ¿Por qué dedicar siquiera un mínimo espacio al ámbito ontológicamente subsidiario de lo accidental? ¿Por qué interrogarnos, desde el contexto de elaboración de una ἐπιστήμη φυσική, acerca de aquellos acontecimientos caracterizados por su naturaleza plástica y fugitiva, por su condición efímera y no subsumible a los parámetros de la estabilidad, la universalidad, la necesidad y la permanencia propias del conocimiento científico? ¿Por qué entretenernos, en definitiva, con *lo prescindible*? La cuestión que apunta a la esencia misma de lo fortuito (τι ἢ τύχη;) parece ser no sólo una *contradictio in adjecto* –lo accidental y el acaso se definen, en efecto, por la ausencia de fundamento propio y la carencia de unidad y autonomía ontológicas-. La pregunta por la suerte y la casualidad resulta ser, además de impropia, secundaria, por cuanto viene precedida en el tiempo y en el método de la investigación por la constatación de una realidad lingüística que constituye, a la postre, la razón que impulsa al físico Aristóteles a entablar un debate filosófico con las opiniones especializadas de los filósofos precedentes. La pregunta que interroga acerca de la naturaleza específica de lo fortuito (τι ἐστὶ) emerge de una discusión acerca de la existencia o no de lo fortuito (εἰ ἐστὶ) y de una respuesta afirmativa como opción teórica. Pero, ante todo, esa pregunta emerge de una actitud fundamental en relación a la legitimidad y la pertinencia filosófica de un cuestionamiento teórico del azar. Insistamos: ¿por qué atender filosóficamente al ámbito de lo fortuito? La respuesta de Aristóteles nos brinda el acceso directo a la dimensión lingüística de sus investigaciones como preámbulo a toda consideración teórica con pretensiones de verdad: pensamos y hemos de pensar el azar *no sólo* porque constituya un apéndice a la teoría de las causas o un artificio estratégico para la consolidación del mecanismo exegético de la teleología. Pensamos el azar *porque el azar existe y porque decimos que el azar existe*, por la urgencia misma de sus implicaciones para una consideración crítica de la realidad en su conjunto desde los instrumentos de la prosa filosófica. Pensamos y hemos de pensar el azar porque el azar existe, porque decimos que existe y porque, además, *nos concierne*. Ciertamente, nos concierne en cuanto estudiosos de la naturaleza y de los parámetros

explicativos que nos permiten descifrarla, comprenderla y domeñarla y, en este sentido, será necesario establecer las condiciones de un tratamiento filosófico del azar desde criterios empíricos y epistemológicos⁷⁶⁹. Sin embargo, la proximidad del azar se nos revela a un nivel todavía más profundo: hemos de pensar el azar porque el azar existe y porque nos concierne no sólo en cuanto investigadores de la naturaleza sino, en primer lugar, *en cuanto seres humanos*; porque el azar se da y en su ser el caso nos atañe en cuanto agentes racionales y morales que intervienen reflexivamente en el seno de una naturaleza abierta a la acción y a la indeterminación, desde una configuración de la temporalidad proyectada hacia la incertidumbre del porvenir y sustentada en la posibilidad de la deliberación, la decisión y la acción. La exigencia que impone el azar como objeto digno de reflexión filosófica apela, por tanto, a la experiencia cotidiana de la incertidumbre, que aparece como rasgo esencial de la condición humana, y a la vivencia del acaso como fijación concreta, singular y convulsa de la misma. Hemos de pensar *τύχη* porque el azar nos incumbe en cuanto agentes racionales y morales, porque está presente en el desarrollo temporal de una existencia que aspira al conocimiento en el plano epistemológico y a la felicidad en la praxis⁷⁷⁰. Ahora bien, el testimonio fundamental de esa presencia no se reduce para Aristóteles a la mera observación del mundo inmediato. La urgencia filosófica del azar reclama un espacio reflexivo en cuanto experiencia fundamental de la vida humana desde el interior del soporte que contiene una pluralidad de vivencias inescrutables a lo largo del tiempo: el lenguaje. Porque existe entonces, y porque decimos que existe, es necesario investigar el azar, la suerte y la casualidad. O mejor aún: porque existe y porque sabemos que existe en la medida en que todos dicen que existe. De este modo, el estudio del azar manifiesta su urgencia desde la constatación de su propia existencia como factor presente y frecuentemente decisivo en el desarrollo de la vida humana en la esfera sublunar. Una existencia que viene acreditada por el hecho de que *todos hablamos* del azar, de que hablamos de la suerte y la casualidad y de que lo hacemos de un modo determinado, a saber: subrayando su naturaleza *causal* y, por tanto, insistiendo en su papel explicativo tanto desde la reconstrucción racional del dinamismo natural en el orden de los seres inanimados y de los procesos objetivos, como

⁷⁶⁹ *Fís.* II, 5 y 6.

⁷⁷⁰ *Metafísica* I, 1, 980^a21-22: “Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει”; cf. *EN*, I, 4, 1095^a15ss.

desde la configuración narrativa de la propia existencia según esquemas de donación de sentido que se ven expuestos, sin embargo, a suspensiones ocasionales⁷⁷¹.

Una vez subrayada la relevancia del plano lingüístico como momento prologal imprescindible del examen aristotélico, podemos intentar responder algunas de las preguntas que hemos formulado más arriba: ¿por qué la dimensión lingüística de la expresión cotidiana adquiere un papel preponderante a la hora de reivindicar la existencia del azar y la legitimidad de su estudio? ¿Cuál es el nexo de unión entre esta serie de problemas y los análisis aristotélicos de τύχη y αὐτόματον? Trataremos de responder a esta pregunta desde dos puntos de vista. En primer lugar, desde la idea de lenguaje como ámbito de recepción y de transmisión parcial e imperfecta de la vivencia singular de un individuo en el tiempo. Y, en segundo lugar, desde la convicción aristotélica de la relevancia epistemológica del lenguaje de la tradición para el desarrollo de toda investigación filosófica. Comencemos por el primero de los dos puntos. En principio, si aceptamos que *Física* II, 4-6 no es más que un apéndice al estudio de la doctrina de las 4 causas y que su ámbito de aplicación estricto es el horizonte de los procesos naturales, la vinculación entre la dimensión lingüística y el evento fortuito parece de todo punto improcedente. Más aún, la extensa primera parte de nuestro trabajo carecería por completo de sentido y no haría sino contribuir al grosor injustificado de este volumen. Sin embargo, venimos defendiendo la dimensión práctica del azar como nivel primordial de la investigación aristotélica del fenómeno fortuito y en este apartado hemos insistido en la importancia de una aproximación lingüística como momento proemial de la indagación. Desde este enfoque, la perspectiva lingüística de análisis aristotélico cobra una importancia fundamental como vía de acceso privilegiada al dominio del azar⁷⁷². En efecto, mientras que el acontecimiento excepcional en el ámbito de los procesos naturales puede ser abordado desde un examen de los hechos objetivos en el seno de la regularidad

⁷⁷¹ La determinación etiológica de τύχη como αἰτία κατὰ συμβηβεκός contribuye a intensificar la idea del azar como recurso explicativo o estrategia narrativa de interpretación de los acontecimientos relativos a la propia existencia, cf. Freeland, Cynthia A., "Accidental causes and real explanations", en Judson (ed.), *Aristotle's Physics: A collection of essays*, Orford, 1991, pp. 49-72.

⁷⁷² Esta introducción lingüística en los modos de habla cotidianos se opone directamente a una reducción fisicalista y epistemológica del fenómeno fortuito desde criterios estrictamente modernos, esto es, ajenos al pensamiento griego y caracterizados por la preponderancia del enfoque nomológico que tiende a identificar el azar con un índice de la limitación de la validez teórica de las leyes naturales. No estamos tratando de pensar el azar en términos modernos, sino, precisamente, desde el contexto de la filosofía antigua en general y desde la propuesta teórica de Aristóteles en particular.

observable –fenómenos naturales, monstruosidades, alteracionales, anomalía, excepcionalidad, criterios de frecuencia-, la génesis accidental y parcialmente incomprensible de ámbitos de significación práctica en la vida de los individuos no parece ser susceptible de observación inmediata ni de formulación estadística. Ello restringe las vías de acceso al fenómeno de lo fortuito *en relación a los asuntos humanos* y obliga a Aristóteles a comenzar sus investigaciones por el examen de la dimensión en la que se van filtrando una serie de experiencias caracterizadas por su condición singular, excepcional e inexplicable. Si el acontecimiento fortuito constituye, como señalábamos más arriba⁷⁷³, un *dispositivo de intensificación de la singularidad de la existencia*, no tenemos más remedio, para cercar la singularidad de dicha vivencia, que acudir en un primer momento al ámbito de la expresión lingüística. Parece comprensible, por tanto, que el primer acercamiento de Aristóteles a la cuestión del azar -en relación con la vida humana- se produzca en el interior del lenguaje, esto es, en la constatación de la existencia de una serie de expresiones que delatan la imposibilidad racional de dar cuenta de la totalidad de los acontecimientos significativos en la vida de los seres humanos⁷⁷⁴: “se suele decir también que son causas la suerte y la casualidad y que muchas cosas son y acontecen debido a la suerte y a la casulidad”, afirma el estagirita. Tales expresiones hablan del azar tanto desde el punto de vista causal (“por azar”, “debido al azar”, “por casualidad”) como desde el punto de vista resultativo (lo sucedido por azar se configura como resultado inesperado, excepcional e involuntario, dando lugar a expresiones como “¡qué suerte!”, “¡qué casualidad!” o a atribuciones subjetivas que hablan de sujetos afortunados como el acreedor o el jardinero). En este nivel de expresión cotidiana, en cuyo seno se mueven también las propuestas ambiguas de los fisiólogos, es en el que está pensando Aristóteles cuando declara que “se suele decir también” que τύχη y αὐτόματον son causas o que ambas se encuentran a la base de cierto tipo de acontecimientos de los cuales decimos que suceden por suerte o por casualidad.

La idea del lenguaje cotidiano como dimensión receptora de la experiencia humana del azar viene complementada por el segundo punto de vista que señalábamos más arriba. Se

⁷⁷³ Supra, p. 354.

⁷⁷⁴ Las expresiones relativas al azar, lejos de suponer vacíos explicativos completos, ofrecen una importante información. En “L’explication aristotélicienne du hasard”, Everson demuestra que decir de un acontecimiento que ha sido producido “por casualidad” es ya decir mucho, a saber: que no procede de una intención racional ni forma parte de un proyecto como resultado deseado, que no se produce regularmente, etc... (*Revue de Philosophie Ancienne* 6 (1988), pp. 39-76).

trata de la función decisiva que Aristóteles otorga al ámbito del pensamiento prefilosófico a la hora de elaborar sus doctrinas teóricas. Un ámbito de problemas cuyo soporte fundamental viene constituido, una vez más y en un sentido metodológico más relevante, por la dimensión del lenguaje en que se filtran niveles significativos imprescindibles para el asedio de los problemas filosóficos. Esos niveles son, en opinión de Aristóteles, el opinar común de las gentes, las consideraciones de los más sabios respecto a un dominio de problemas determinados, los juicios universalmente aceptados y, en general, todas aquellas convicciones que permanecen desde antiguo y resisten el paso del tiempo⁷⁷⁵. Con respecto a la importancia del lenguaje cotidiano para el desarrollo de la investigación filosófica, el tratamiento del azar ofrece interesantes contribuciones. Efectivamente, se trata de una aproximación a la experiencia humana del azar y al sentido del acontecimiento fortuito que parte de la presencia en el lenguaje cotidiano de los hombres de expresiones que otorgan un papel causal a la suerte y la casualidad. En este sentido, afirmamos con Möllers que la primera de las vías de acceso al fenómeno fortuito se caracteriza por una “Orientierung an den phainomena”⁷⁷⁶, y, más en concreto, por una orientación al fenómeno *lingüístico* del azar, donde por *fenómeno* han de ser comprendidos no ya los datos empíricos de la experiencia sensorial o los hechos objetivos del mundo natural en sentido moderno, sino las opiniones comunes de los hombres vertidas en el lenguaje y transmitidas por la tradición al momento presente de la mirada especulativa. Dado que el objeto de la investigación que comienza en *Física* II, 4 es el azar tal y como viene filtrado en los vocablos griegos τύχη αὐτόματον y dado que la materia del mismo dista enormemente de aparecer con claridad y evidencia al razonamiento discursivo, qué mejor manera de posicionar las bases de la indagación que mediante la atención al modo en que cotidianamente se piensa y se habla acerca de los acontecimientos fortuitos. Dicho posicionamiento pasa por la exposición de las opiniones comunes de los muchos y, principalmente, de los más sabios acerca de la materia en cuestión. Opiniones que permanecen inscritas en la lengua cotidiana a través del tiempo y

⁷⁷⁵ Véase *Tópicos* 100b21ss, donde se define el razonamiento dialéctico como construido a partir de cosas admisibles frente a la demostración como razonamiento construido a partir de cosas verdaderas o primordiales. En relación al razonamiento dialéctico, Aristóteles precisa que admisibles son aquellas cosas que parecen bien “a todos o a la mayoría o a los sabios y, entre estos últimos, a todos o a la mayoría o a los más conocidos y reputados” [ἐνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωριμοῖς καὶ ἐνδόξοις].

⁷⁷⁶ Op. cit., p. 6.

que son consideradas por Aristóteles como un componente imprescindible del desarrollo y la evolución de toda investigación científica. En el caso concreto de *τύχη* y *αὐτόματον*, Aristóteles permanece fiel al principio metodológico tantas veces citado que encontramos en la *EN*, VII, 1:

“Como en los demás casos, deberemos, después de establecer los hechos observados y resolver las dificultades que se presenten, probar, si es posible, la verdad de las opiniones admitidas sobre estas pasiones, y si no, la mayoría de ellas y las más importantes, pues si se resuelven las dificultades y las opiniones aceptadas quedan firmes, resultará suficientemente establecido este asunto”⁷⁷⁷

Repetiremos la pregunta con la que cerrábamos el capítulo anterior: ¿significa esto que la doctrina aristotélica del azar es una investigación puramente lingüística? ¿Podemos desentrañar el enigma de lo fortuito desde la controversia del opinar común de las gentes y desde la precomprensión difusa que el lenguaje ya siempre nos brinda? Repetiremos también la respuesta: en absoluto. El lenguaje cotidiano al que acude Aristóteles a la hora de reivindicar un espacio reflexivo para el conjunto de problemas que conviven en los términos *τύχη* y *αὐτόματον* no deja de tener, como dijimos, un carácter prologal e introductorio. El punto de partida de la investigación es el uso -cotidiano- del lenguaje, la inercia prerreflexiva en que se aglutina el opinar de las gentes en torno a cierto tipo de acontecimientos que denominamos casuales, azarosos o fortuitos. Y, ciertamente, existe una suerte de trazo común compartido por el empleo de dichas expresiones que apunta a la identificación del evento fortuito con un acontecimiento excepcional, repentino y convulso que afecta significativamente la trayectoria vital de un individuo, permaneciendo sus causas, su origen y su sentido ocultos para el razonamiento humano. Ahora bien, la pregunta filosófica por el azar, esto es, la pregunta por la naturaleza y el ser mismo de aquello que se nos muestra en la precomprensión del mundo por parte de los seres humanos, no queda respondida en el interior de ese marco prerreflexivo. Es su

⁷⁷⁷ 1145b2-7: “δεῖ δ’ ὡς περ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὐ τῷ δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἐνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα: ἐὰν γὰρ λύηται τε τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπεται τὰ ἐνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἴη ἰκανῶς”.

existencia, su pertinencia teórica y su dignidad filosófica como objeto de investigación lo que testimonia la presencia en el lenguaje común del fenómeno de lo fortuito. Mas no su naturaleza. La pregunta filosófica por el azar no queda agotada en la perspectiva lingüística en la medida en que ésta nos dice del azar, sí, , *que es* –quod est, ὅτι ἐστὶ-, mas no qué es exactamente lo que es –*quid sit*, τί ἐστὶ- (si es que esta pregunta fuera contestable desde las herramientas conceptuales de la filosofía) . En otras palabras, no basta con el recurso a la opinión común para saber *qué es* el azar, *qué son* τύχη y αὐτόματον exactamente y qué tipo de acontecimientos pueden serles atribuidos. Lo apuntaría algunos siglos más tarde el mejor conocedor de Aristóteles en la Antigüedad, Alejandro de Afrodisia, al hilo de sus consideraciones sobre el destino:

“Τὸ μὲν οὐκ εἶναι τι τὴν εἰμαρμένην καὶ αἰτιᾶν εἶναι τοῦ γινεσθαι τινα κατ’ αὐτὴν ἰκανῶς ἢ τῶν ἀνθρώπων συνιστησιν πρόληψις : οὐ γὰρ κενὸν οὐδ’ ἀστοχον τάληθοῦς ἢ κοινὴ τῶν ἀνθρώπων φύσις, καθ’ ἣν περιτινων ὁμοδοξοῦσιν ἀλλήλοις, ὅσοι γε αὐτῶν μὴ διὰ τινος προκαταβεβλημένας δόξας ὑφ’ αὐτῶν διὰ τὸ σῶζειν βούλεσθαι τὴν πρὸς αὐτὰς ἀκολουθεῖαν ἀλλως ἀναγκάζονται λέγειν”⁷⁷⁸

El ejemplo de Alejandro se adapta a la perfección a nuestros intereses, incluso desde el punto de vista de contenidos en apariencia tan contradictorios como las nociones de destino (εἰμαρμένη) y azar (τύχη)⁷⁷⁹. Que el destino exista, o que el azar exista y que sea un determinado tipo de causa según la cual cierto tipo de eventos llegan a producirse, parece garantizado por la πρόληψις, es decir, por la precomprensión que el opinar común de las gentes comparte. Un grado inicial y, sin duda, precario de

⁷⁷⁸ *De fato*, 165.14-165.19, en Bruns (ed.), op. cit.: “Ora, che il destino esista e che sia la causa secondo la quale certe cose avvengono è sufficientemente provata dalla precomprensione che gli uomini ne hanno: giacché non è né vano né privo di verità quel naturale intuito che accomuna gli esseri umani e li fa concordare su certi punti –coloro almeno che non sono obbligati a dirsi d’altro parere al solo scopo di mantenersi coerenti con opinione già da loro precedentemente sostenute”, trad. de Magris, *Sul Destino*, op. cit., p. 71.

⁷⁷⁹ Como bien ha demostrado Aldo Magris en su colosal *L’idea di destino ...*, op. cit. Introd., las nociones de destino y azar, fatalidad y casualidad, determinismo e indeterminismo constituyen nódulos culturales y semánticos enormemente complejos, cuyos límites a menudo se confunden. En este sentido, las ideas de azar y destino, que a un nivel conceptual están y deben estar en efecto posicionadas en una oposición irreconciliable, se confunden sin embargo en el uso cotidiano de la lengua común como fuente desconocida o causa ignota de cierto tipo de acontecimientos significativos. En el caso del pensamiento griego, esta situación se presenta con una agilidad particular.

conocimiento, que, no obstante, y en la línea metodológica de su maestro, aparece a los ojos del exégeta en la dimensión de la verdad y la utilidad, como fuente de concordancia entre hombres pensantes y dialogantes. Todo aquél que atente sin más contra las creencias comúnmente admitidas en el lenguaje habitual de los hombres es digno de desconfianza, continúa Alejandro, incluso si se trata del mismísimo Anaxágoras de Clazomene, cuya figura ciertamente ocupa un lugar privilegiado en el terreno de la filosofía natural. Ahora bien: si lo que perseguimos es un examen filosófico y científico de un ámbito de problemas determinado (τυχη y αὐτόματον, en nuestro caso, εἰμαρμένη en el de Alejandro) no nos bastará con las opiniones compartidas en la inercia del lenguaje:

τι δέ ποτ' ἐστὶν ἡ εἰμαρμένη καὶ ἐν τισιν, οὐκέθ' [οὐ γὰρ μόνον οὐκ ἀλλήλοις ἅπαντες, ἀλλ' οὐδὲ] ἡ τῶν ἀνθρώπων κοινὴ πρόληψις ἱκανὴ τοῦτο μηνῦσαι. οὐτε γὰρ ἀλλήλοις ἅπαντες, ἀλλ' οὐδὲ αὐτὸς αὐτῷ τις περι- αὐτῆς αἶει [αὐτῷ] τὰ αὐτὰ δοξάζει. πρὸς γὰρ τοὺς καιροὺς τε καὶ τὰς περιεστῶσας τύχας καὶ μὴν περι- τῆς εἰμαρμένης δόξαν μεταφέρουσιν⁷⁸⁰

La cuestión del azar no puede ser resuelta mediante el análisis de ciertas expresiones lingüísticas seleccionadas entre los usos comunes de la lengua griega. Y ello, en primer lugar, porque la dimensión inmediata de la tradición se nos presenta como fusión de argumentos contradictorios repleta de controversia. Ciertamente, la polémica existente sirve a Aristóteles para verificar en un primer momento la existencia del azar como fenómeno lingüístico y, por tanto, digno de atención filosófica según sus propias directrices metodológicas, pero no para desentrañar un interrogante que ha permanecido envuelto en la confusión desde tiempos inmemoriales y que se presenta como *urgencia del pensamiento* y como desafío para todo modelo científico y explicativo con

⁷⁸⁰ *De fato*, 165.23-166.1, op. cit.: "Però, che cos'è mai il destino e in quali fatti lo si ravvisa? Qui non basta più <richiamarsi alla comune precomprensione umana>: essa infatti non è sufficiente a spiegare ciò, oltre al fatto che sulla natura di tale comune precomprensione umana non tutti sono d'accordo. Anzi, non solo gli uni non la pensano allo stesso modo degli altri, ma neppure un singolo individuo, in merito a questo problema, mantiene costante la medesima opinione, perché con il mutare delle circostanze e dei casi della vita cambia idea anche riguardo il destino", trad. Magris, *Sul Destino*, p. 71.

pretensiones de totalidad⁷⁸¹. La amalgama de opiniones contrapuestas que encontramos en el uso común del lenguaje y el carácter ambiguo de muchas de las expresiones relativas a la experiencia del azar, la suerte y la casualidad imponen la necesidad de ensayar una segunda vía de acceso para la interpretación del caso fortuito. Una fase en la que el investigador avanzará desde la perspectiva lingüística hacia un enfoque conceptual más profundo, favoreciendo el tratamiento crítico y consistente de las instancias a menudo contradictorias que se dan cita en el plano del lenguaje. Este nivel de análisis constituye el segundo de los métodos de aproximación al ámbito de lo fortuito que señalábamos con anterioridad y no es otro que la doctrina aristotélica de los cuatro tipos de causas y, en concreto, la noción de *teleología*. En efecto, el hilo conductor que actuará como eje de articulación en la comprensión del fenómeno fortuito y que servirá de marco de interpretación de toda ocurrencia casual será la idea de *finalidad* en sentido amplio, tal y como viene expresada en las fórmulas aristotélicas ἔνεκά του, ἔνεκα τοῦ, τὸ οὐκ ἔνεκα, ἐν τοῖς ἔνεκά του. Asimismo, la finalidad del fenómeno fortuito habrá de ser comprendida desde la doctrina de la causalidad, pues tanto la opinión común filtrada en el lenguaje como el pensamiento filosófico parecen entender el problema de la suerte y la casualidad en términos causales. De este modo, la propuesta de Aristóteles comienza por la constatación de una conciencia lingüística del azar presente en la lengua viva de los hombres. Esta convicción filtrada en el lenguaje cotidiano –a saber: que hay cosas que son producto de τύχη y αὐτόματον y que nos incuben directamente– asume en manos de los filósofos naturales preplatónicos un carácter teórico más profundo, llegando a ser expresión de un sistema global concreto. Sin embargo, tanto el nivel inmediato de captación de la existencia del azar como su sistematización conceptual en la fisiología jonia adolecen de una extraordinaria falta de claridad que impulsa al estagirita a la elaboración de un examen teórico riguroso en el marco de la doctrina de los cuatro tipos de causas. Será en su interior donde encontraremos un ensayo de fijación conceptual de τύχη y αὐτόματον como causas accidentales en el ámbito de las cosas que son “para algo”.

⁷⁸¹ Alejandro concluye así su proemio: δι’ ἣν διαφωνίαν ἀναγκαῖα τοῖς φιλοσοφοῦσιν ἡ ζήτησις ἡ περὶ τῆς εἰμαρμένης, οὐκ εἶ ἐστιν, ἀλλὰ τι ποτ’ ἐστὶν καὶ ἐν τισιν τῶν γινομένων τε καὶ ὄντων ἐστὶν ἡ τοιαύτη φύσις. *De fato*, 166.13-15: “A causa di questa diversità di opinioni si rende necessaria un’indagine filosofica sul destino, <volta> non già a <stabilire> la sua esistenza, ma piuttosto a <ricercare> di quale natura esso sia e in quale evento o esseri <si manifesti>”, trad. Magris, p. 72.

En conclusión, la doctrina aristotélica sobre *τύχη* y *αὐτόματον* combina dos vías de acceso conceptual al fenómeno cotidiano del azar, la suerte y la casualidad. Por un lado, una dimensión lingüística que demuestra la existencia del azar, dado que la opinión común y los más sabios afirman con frecuencia que algunas cosas suceden y son debidas a *τύχη* y *αὐτόματον*. Por otro lado, dada la ambigüedad y el carácter confuso de muchas de estas afirmaciones, es necesario someter este primer nivel de la investigación a una decodificación conceptual que nos permita saber de qué estamos hablando cuando hablamos de *τύχη* y *αὐτόματον*, qué es lo que queremos decir cuando afirmamos que algunas cosas se producen “por casualidad”, que hemos tenido “buena o mala suerte”. Ello sólo será posible desde el interior de la doctrina etiológica de los cuatro tipos de causas. En efecto, la teoría aristotélica del azar se construye en la medida en que las intuiciones ganadas en el examen inicial del lenguaje cotidiano y de las doctrinas filosóficas de los pensadores precedentes son sometidas al filtro de la etiología aristotélica y a su particular manera de enfocar la finalidad de los acontecimientos fortuitos. Este nuevo nivel de acceso al fenómeno del azar permitirá al estagirita organizar los datos obtenidos en el nivel lingüístico y determinar el azar como *causa accidental en el orden de los fines* o como resultado excepcional involuntario de relevancia práctica en el seno de la existencia humana. Una vez definidas las vías de aproximación al fenómeno fortuito ensayadas por Aristóteles, podemos detener nuestro análisis en el interior de cada una de ellas. Comenzaremos por la dimensión lingüística y la confrontación dialéctica con las opiniones de los filósofos precedentes.

A. 2. FÍSICA II, 4: las tres δόξαι

A lo largo del capítulo 4 del segundo libro de la *Física* Aristóteles elabora un ensayo de confrontación dialéctica con las opiniones precedentes en torno a *τύχη* y *αὐτόματον*. Lejos de verse reducidas al terreno específico de la prosa especulativa, dichas opiniones portan el sentido que la lengua en la que escribe el estagirita atribuye a expresiones de

uso corriente según las cuales algunos acontecimientos se producen ἀπὸ τύχης καὶ ἀπὸ αὐτόματου, por suerte y por causalidad. Los comentaristas antiguos no dudan en atribuir una importancia capital al plano del lenguaje cotidiano como ámbito prologal de la investigación aristotélica. En efecto, Temistio, Filopón y Simplicio coinciden en subrayar que la doctrina del maestro tiene su punto de partida en el lenguaje cotidiano y que, en este sentido, la intención de Aristóteles no es otra que la de analizar el significado de eso que los hombres dicen cuando hablan de τύχη y αὐτόματον como causas de los sucesos fortuitos⁷⁸². Sin embargo, el examen de los usos corrientes del vocabulario del azar no basta para la investigación del ser natural en cuyo interior encontramos formulada la doctrina sobre la suerte y la casualidad. Tomando como punto de partida el ámbito del lenguaje ordinario, Aristóteles constata la existencia de una serie de expresiones relativas a sucesos atribuidos τύχη y αὐτόματον como instancias aparentemente causales: “Se suele decir también que son causas la suerte y la casualidad y que muchas cosas son y acontecen debido a la suerte y a la casualidad...”⁷⁸³. Partiendo de esta constatación, el estagirita procederá a un análisis pormenorizado del lenguaje corriente κατὰ τὴν ἐπιπολάζουσαν ἐννοίαν ⁷⁸⁴, según la idea predominante, a saber: que algunos acontecimientos son producidos por la suerte y la casualidad, combinando la creencia común filtrada en el lenguaje con las enseñanzas de los filósofos que se han pronunciado al respecto. Dicha combinación constituirá la base sobre la que Aristóteles elabora su propuesta filosófica en torno al problema del azar en *Física* II 5 y 6 y, en este sentido, dedicaremos el presente apartado a la breve historia del azar que podemos encontrar en *Física* II, 4⁷⁸⁵.

⁷⁸² Temistio recurre al lenguaje cotidiano de la lengua griega a la hora de refutar a quienes niegan la existencia de τύχη y αὐτόματον (48-49). Por su parte, Filopón se pregunta si dichos vocablos no constituyen meros nombres vacíos para ocultar la ignorancia humana en la atribución de las causas verdaderas que necesariamente subyacen a todo tipo de acontecimientos (258ss y 266). Por último, Simplicio considera la opinión común en la que se expresa la lengua corriente un auténtico regalo para la investigación filosófica, que deberá iniciar su andadura en contacto directo y crítico con los dones de la tradición transmitidos en la lengua corriente (356-57).

⁷⁸³ *Física* II, 4, 195b31-33: “Λέγεται δὲ καὶ ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον τῶν αἰτίων, καὶ πολλὰ καὶ εἶναι καὶ γίνεσθαι διὰ τύχην καὶ διὰ τὸ αὐτόματον”.

⁷⁸⁴ Simplicio, *In Ph.* 357.4

⁷⁸⁵ Asumimos las conclusiones expresadas en la parte anterior acerca del uso indiscriminado de τύχη y αὐτόματον en II 4 y 5. Hablaremos, por tanto, de ambos vocablos teniendo en cuenta lo dicho allí acerca de la identificación conceptual de los mismos, que sólo será matizada por Aristóteles en *Física* II, 6.

La verificación de *τύχη* y *αὐτόματον* en el plano del lenguaje ordinario como causas de cierto tipo de acontecimientos conduce a Aristóteles a una primera declaración de intenciones⁷⁸⁶: “Se suele decir también que son causas la suerte (*τύχη*) y la casualidad (*τὸ αὐτόματον*) y que muchas cosas son y acontecen debido a la suerte y a la casualidad. Hay que examinar, entonces: a) de qué manera la suerte y la casualidad se encuentran entre las causas que hemos indicado; b) si la suerte y la casualidad son lo mismo o son diferentes, y, c) en general, qué es lo que son”⁷⁸⁷. Nótese que, como venimos señalando en las páginas precedentes, las razones que impulsan a una primera formulación de objetivos teóricos no es otra que la costumbre, el uso, el hábito lingüístico que lleva a las gentes a atribuir determinado tipo de eventos a *τύχη* y *αὐτόματον* como sus causas. Siendo tal el caso, y dado que Aristóteles acaba de establecer en *Física* II 3 su famosa doctrina etiológica, parece pertinente preguntar acerca de la posibilidad de incluir aquello que todos identifican con una cierta causa en la clasificación previamente esbozada⁷⁸⁸: ¿cómo localizar a *τύχη* y *αὐτόματον* entre las αἰτίαι descritas por Aristóteles en su investigación del ser natural? ¿Existe alguna diferencia entre ambas y, en caso afirmativo, en qué consiste exactamente? ¿Qué son, en definitiva, *τύχη* y *αὐτόματον*? La respuesta a todas estas preguntas no será ofrecida hasta más tarde⁷⁸⁹. Por el momento, Aristóteles procede a presentar de modo esquemático y ciertamente confuso tres grupos de opiniones fundamentales en torno a la existencia y la naturaleza de *τύχη* y *αὐτόματον*:

⁷⁸⁶ Primera, en efecto, pues aparecerá repetida, si bien en un orden distinto, en 196b7ss.

⁷⁸⁷ *Fís.* II, 4, b 31-36: “Λέγεται δὲ καὶ ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον τῶν αἰτιῶν, καὶ πολλὰ καὶ εἶναι καὶ γίνεσθαι διὰ τύχην καὶ διὰ τὸ αὐτόματον: τίνα οὖν τρόπον ἐν τούτοις ἐστὶ τοῖς αἰτιοῖς ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον, καὶ πότερον τὸ αὐτὸ ἢ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον ἢ ἑτερον, καὶ ὅλως τί ἐστὶν ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον, ἐπισκεπτέον. ὥστε σκεπτέον καὶ τί ἑκάτερον, καὶ εἰ ταῦτον ἢ ἑτερον τὸ τε αὐτόματον καὶ ἡ τύχη, καὶ πῶς εἰς τὰ διωρισμένα αἰτία ἐμπίπτουσιν”.

⁷⁸⁸ Esto es, como causa material (τὸ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος), como causa formal (τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τι ἢ εἶναι), como causa motriz (ὁθεν ἢ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρωτὴ ἢ τῆς ἡρεμήσεως) o como causa final (τὸ τέλος: τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ οὐ ἐνεκα.). Cf. con *Metafísica* V 2, prácticamente idéntico a *Física* II 3.

⁷⁸⁹ En concreto, el primer interrogante quedará respondido en II 6, 198^a2-5; el segundo en II 6, 197^a36-b37; el tercero en II 5, 196b10-197^a35. Filopón (*In arist. Phys.* 259,20-24) nos recuerda que Aristóteles sigue en sus respuestas el orden inverso al que él mismo ha programado, respondiendo en primer lugar a la pregunta por la existencia de *τύχη* y *αὐτόματον*: si son y qué es exactamente lo que son; estableciendo posteriormente una distinción conceptual entre ambas nociones y, por último, investigando el tipo de causa en el que *τύχη* y *αὐτόματον* pueden ser inscritas.

1) En primer lugar, todos aquellos autores que de un modo u otro rechazan por completo la existencia de *τύχη* y *αὐτόματον*: los negadores del azar. Aristóteles hace referencia a ellos en 195b36ss: “Algunos dudan de su existencia [de *τύχη* y *αὐτόματον*] y afirman que nada proviene de la suerte, sino que hay siempre una causa determinada de todo cuanto decimos que ocurre por causalidad o por suerte. Así, cuando alguien va a la plaza y encuentra fortuitamente a quien se deseaba pero que no se esperaba encontrar, ellos pretenden que la causa está en haber querido ir a la plaza por determinados asuntos. Y de la misma manera en los otros casos que se atribuyen a la suerte: siempre es posible encontrarles una causa, y ésta no es la suerte. Porque si la suerte fuese algo, parece realmente extraño e inexplicable que ninguno de los antiguos sabios que se ocuparon de las causas relacionadas con la generación y la destrucción jamás haya dicho nada definido sobre la suerte, aunque parece que ellos también pensaban que nada de cuanto ocurre se debe a la suerte”⁷⁹⁰.

2) En segundo lugar, Aristóteles considera las propuestas de aquellos pensadores que atribuyen al azar y la espontaneidad el origen del cosmos, afirmando, por tanto, su existencia, pero restringiendo su ámbito de aplicación al plano cosmogónico. En efecto, a juicio de Aristóteles, tales autores defenderían simultáneamente la existencia del azar como principio absoluto de cosmogénesis y su completa ausencia en la dimensión sublunar de los procesos naturales. Éste y todos los mundos posibles habrían sido producidos *automáticamente* merced a un torbellino inicial surgido “por causalidad”, el cual organiza paulatinamente el orden de todas las cosas. El universo natural, en cambio, operaría según leyes estrictamente causales que descartan la existencia de resultados fortuitos. De este modo, el azar queda identificado con una potencia cosmogénica cuya operatividad, sin embargo, es eliminada del ámbito sublunar: “Hay otros que consideran que este mundo y todos los mundos son productos de la casualidad; pues dicen que el

⁷⁹⁰ *Física* II, 4, 195b36-196a11: “ἐνιοὶ γὰρ καὶ εἰ ἐστὶν ἡ μὴ ἀποροῦσιν: οὐδὲν γὰρ δὴ γιγνεσθαι ἀπὸ τύχης φασι, ἀλλὰ πάντων εἶναι τι αἴτιον ωρισμένον ὅσα λέγομεν ἀπὸ ταῦτομάτου γιγνεσθαι ἡ τύχης, οἷον τοῦ ἐλθεῖν ἀπὸ τύχης εἰς τὴν ἀγοράν, καὶ καταλαβεῖν ὃν ἐβούλετο μὲν οὐκ ᾤετο δέ, αἴτιον τὸ βούλεσθαι ἀγοράσαι ἐλθόντα: ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν ἀπὸ τύχης λεγομένων αἰεὶ τι εἶναι λαβεῖν τὸ αἴτιον, ἀλλ’ οὐ τύχην, ἐπεὶ εἰ γέ τι ἦν ἡ τύχη, ἀτοπον αὖν φανείη ὡς ἄλη- θῶς, καὶ ἀπορήσειεν ἂν τις διὰ τι ποτ’ οὐδεὶς τῶν ἀρχαίων σοφῶν τὰ αἴτια περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς λέγων περὶ τύχης οὐδὲν διωρίσεν, ἀλλ’ ὡς εἴκειν, οὐδὲν ᾤοντο οὐδ’ ἐκεῖνοι εἶναι ἀπὸ τύχης”.

Torbellino surgió por casualidad (αὐτόματον), como también el movimiento que separó las partes y estableció el actual orden del Todo. Y esto es lo que más nos sorprende; pues dicen, por una parte, que los animales y las plantas no son ni se generan fortuitamente (ἀπὸ τύχης), sino que la causa es la Naturaleza, o una Inteligencia, o alguna otra semejante (porque de una determinada semilla no se genera fortuitamente cualquier cosa, sino de esta semilla un olivo, de aquella un hombre), y dicen, por otra parte, que el cielo y las cosas más divinas que vemos se han generado por casualidad (ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου), y que sus causas no son las mismas que las que han generado a los animales y las plantas”⁷⁹¹

3) Por último, encontramos la opinión de quienes identifican el azar con un cierto tipo de causa, admitiendo, de este modo, su existencia y su operatividad, pero subrayando su naturaleza insondable para el intelecto y favoreciendo, por ende, una decodificación religiosa del conjunto de problemas contenidos en el vocablo τύχη: “Hay también otros que piensan que la suerte es una causa, pero que es algo divino y tan demoníaco, que la hace inescrutable al pensamiento humano”⁷⁹²

Como vemos, el ámbito de problemas con el que se enfrenta Aristóteles viene definido por dos posiciones extremas. Por un lado, la negación absoluta de τύχη y αὐτόματον como principios sustantivos a nivel ontológico y como instrumentos explicativos a nivel epistemológico; por el otro, la afirmación de τύχη y αὐτόματον como causas objetivas del orden del cosmos. Dichas opciones vienen acompañadas por un tercer grupo de propuestas cuyo contenido se caracteriza, ciertamente, por la falta de claridad y por un cierto grado de concesión al ámbito de las creencias populares⁷⁹³ A juicio de Aristóteles,

⁷⁹¹ *Física* II, 4, 196^a24-35: “εἰσι δέ τινες οἳ καὶ τοῦρανοῦ τοῦδε καὶ τῶν κόσμων πάντων αἰτιῶνται τὸ αὐτόματον: ἀπὸ ταυτομάτου γὰρ γενέσθαι τὴν διάνην καὶ τὴν κίνησιν τὴν διακρινασαν καὶ καταστήσασαν εἰς ταύτην τὴν τάξιν τὸ πᾶν. καὶ μάλα τοῦτό γε αὐτὸ θαυμάσαι ἄξιον: λέγοντες γὰρ τὰ μὲν ζῶα καὶ τὰ φυτὰ ἀπὸ τύχης μήτε εἶναι μήτε γίνεσθαι, ἀλλ’ ἥτοι φύσιν ἢ νοῦν ἢ τι τοιοῦτον ἑτερον εἶναι τὸ αἶτιον οὐ γὰρ οὔ τι ἐτυχεν ἐκ τοῦ σπέρματος ἐκάστου γίνεσθαι, ἀλλ’ ἐκ μὲν τοῦ τοιουδι ἐλαίᾳ ἐκ δὲ τοῦ τοιουδι ἄνθρωπος, τὸν δ’ οὐρανὸν καὶ τὰ θεϊότατα τῶν φανερῶν ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου γενέσθαι, τοιαύτην δ’ αἰτίαν μηδεμίαν εἶναι οἴαν τῶν ζῴων καὶ τῶν φυτῶν”.

⁷⁹² *Física* II, 4, 196b5-7: “εἰσι δέ τινες οἱς δοκεῖ εἶναι μὲν αἰτία ἡ τύχη, ἀδελος δὲ ἀνθρωπινη διανοία ὡς θεῖόν τι οὐσα καὶ δαιμονιωτερον”.

⁷⁹³ Con todo, es en su interior donde encontramos la posibilidad de asumir el azar como un cierto tipo de causa por el momento confusa para la investigación filosófica.

la admisión de cualquiera de las tres posturas resulta inviable sin un examen pormenorizado de las mismas. Por ello, examinaremos seguidamente las críticas del estagirita a las propuestas de sus antecesores. Veremos entonces que la clasificación tripartita del filósofo responde a la perfección a un deseo, por lo demás generalizado, de encontrar un término medio entre opciones extremas y contrapuestas. El azar, en efecto, no puede ser completamente desterrado del orden de la investigación racional de los entes móviles –pues “todos dicen que hay cosas que suceden fortuitamente y otras que no”- del mismo modo que no puede ser convertido en un quinto tipo de causa. Τύχη y αὐτόματον serán causas, ciertamente, pero sólo en un sentido específico e indeterminado, a saber: accidentalmente. Veamos de qué modo se habilita el acceso a estas conclusiones finales mediante la refutación de los argumentos esgrimidos por los precursores.

El argumento que elimina la suerte y la casualidad se apoya en dos razones fundamentales. En primer lugar, para todo aquello que decimos que sucede ἀπὸ τύχης o ἀπὸ αὐτομάτου es posible individualizar una causa determinada⁷⁹⁴. Aristóteles declara: πάντων εἰναί τι αἰτιον ὡρισμένον ὅσα λέγομεν ἀπὸ αὐτομάτου γίγνεσθαι ἢ τύχης. En efecto, desde esta perspectiva, la causa de que el acreedor haya encontrado al deudor en el ágora y haya recuperado el dinero que se le debía es la decisión del acreedor de ir al mercado esa mañana a contemplar una representación, a comprar alimentos, a hacer política o a realizar cualquier otra actividad. En segundo lugar, que el azar no existe y que, por consiguiente, τύχη y αὐτόματον no son más que nombres vacíos de contenido⁷⁹⁵, lo demuestra el hecho de que ninguno de los antiguos sabios los menciona en el interior de sus investigaciones como principios causales determinados. Dado que ellos se ocuparon del examen científico de las ἀρχαί de la generación y la corrupción de todas las cosas, y puesto que entre ellos no encontramos dedicación alguna a la suerte y la casualidad, hemos de concluir que el azar

⁷⁹⁴ *Fis.* II, 4, 196^a11-8.

⁷⁹⁵ Filopón ya recoge el conflicto con el que se enfrenta el estagirita a la hora de valorar la suerte y la casualidad como meros nombres vacíos de contenido o como una cierta realidad de corte causal, *In Ph.* 259.23-259.27.

no existe, pues, de lo contrario, los antiguos filósofos habrían estudiado pormenorizadamente su naturaleza⁷⁹⁶.

Para comprender adecuadamente la refutación aristotélica de este primer grupo de opiniones es necesario subrayar un aspecto central del argumento esgrimido por los negadores del azar. Nos referimos a la identificación de la suerte y la casualidad con una especie de *vacío causal*⁷⁹⁷. En efecto, a juzgar por la presentación ofrecida por Aristóteles, la existencia de acontecimientos producidos por suerte o por casualidad significaría para estos pensadores que dichos acontecimientos son incausados, esto es, que carecen completamente de causa y que, en cuanto tales, constituyen sucesos fortuitos o azarosos. De modo que cuando la opinión común afirma que el acreedor encontró al deudor casualmente en la plaza, o que el campesino halló por causalidad un tesoro al cavar un hoyo para plantar un árbol, lo que en realidad estaría afirmando es que dichos acontecimientos excepcionales carecen por completo de causa. Ahora bien, lo cierto es que siempre es posible individuar una causa determinada para el tipo de eventos que denominamos fortuitos. Así, la causa del encuentro entre el acreedor y el deudor existe, y sería la decisión del acreedor de acudir esa mañana a la plaza por determinados asuntos; la causa del encuentro fortuito del tesoro al cavar un hoyo en la tierra sería la decisión del campesino de plantar un árbol en su jardín o, finalmente, la causa de haber encontrado la muerte casualmente al ser atropellado por un auto de camino a la universidad es la decisión de dirigirnos a la misma a impartir una clase, escuchar una conferencia o extraer unos libros de la biblioteca. Los negadores del azar afirman, por tanto, que el azar es sinónimo de acausalismo. Siendo así que siempre podemos localizar una causa determinada distinta de la suerte y la casualidad para todo suceso que denominamos casual o fortuito, es posible concluir que el azar no existe.

⁷⁹⁶ Es necesario recordar que Aristóteles no dice en la exposición de un primer grupo de opiniones que sus predecesores no mencionaran en absoluto τύχη y αὐτόματον. Se nos informa de que no dijeron jamás nada *definido* acerca de la suerte (λέγων περὶ τύχης οὐδέν διωρίσεν), es decir, que no elaboraron un tratamiento sistemático del problema tal y como el estagirita se dispone a hacer.

⁷⁹⁷ Sorabji ha enfatizado la interpretación de las coincidencias como acontecimientos genuinamente incausados, *Necesidad, causa y culpa*, op. cit, esp. pp 21-53. Para una interesante crítica al libro de Sorabji, vid. G. Fine, Fine, Gail, "Aristotle on determinism. A review of Richard's Sorabji *Necessity, Cause and Blame*, en: *The Philosophical Review* 90 (1981), 561-579.

La refutación llevada a cabo por Aristóteles identifica el supuesto que sostiene la negación del azar con un *non sequitur*. En efecto, afirma el estagirita, el hecho de que seamos capaces de atribuir a una causa específica un acontecimiento puntual, irregular y parcialmente inexplicable como el encuentro en el mercado o el hallazgo del tesoro, no significa en absoluto que no podamos afirmar de ese acontecimiento que ha sido producido por azar –ἀπὸ τύχης καὶ ταῦτομάτου-. Por ello mismo, Aristóteles considera sorprendente que existan opiniones reacias a la admisión de la suerte y la casualidad, “pues muchas cosas llegan a ser por suerte y por casualidad. Y aunque no ignoramos que, como decía el antiguo argumento que suprimía la suerte, cada una de ellas puede ser referida a alguna causa, sin embargo, todos dicen que hay cosas que suceden fortuitamente y otras que no, por lo cual tendrían que haberse referido a ella de una manera o de otra”⁷⁹⁸. Observamos en estos pasajes una vez más la importancia cardinal del lenguaje cotidiano como ámbito prologal de la investigación aristotélica. En efecto, a la hora de refutar a los negadores del azar, Aristóteles reconoce que muchos acontecimientos denominados fortuitos podrían, sin duda, ser reconducidos a causas puntuales. Sin embargo, aun siendo conscientes de este detalle, la opinión común y el lenguaje ordinario sigue afirmando que muchas de estas cosas llegan a ser ἀπὸ τύχης καὶ ταῦτομάτου, mientras que muchas otras son atribuidas a otro tipo de causas. Por tanto, apoyándose en la opinión común expresada en 196^a15-16 (todos dicen que hay cosas que suceden fortuitamente y otras que no), Aristóteles demuestra que el recurso a τύχη y αὐτόματον persiste incólume a pesar de la existencia de causas individualizables en la ocurrencia de cierto tipo de acontecimientos. Lo cual es tanto como decir: hay azar sin necesidad de acausalismo, i.e., algunas cosas llegan a ser por suerte y por casualidad, si bien es posible indicar para cada una de ellas algún tipo de causa individual. La respuesta ensayada por Aristóteles resulta de enorme relevancia por cuanto abre el sendero de lo que constituirá su posterior definición del azar en sentido amplio. Efectivamente, la compatibilidad entre el azar y la causación depende naturalmente de una peculiar concepción de la noción de causa que se diferencia enormemente de las ofrecidas por el pensamiento precedente: “Ciertamente, ninguno de

⁷⁹⁸ *Fis.* II, 4, 196a11-17: “ἀλλὰ καὶ τοῦτο θαυμαστόν: πολλὰ γὰρ καὶ γίγνεται καὶ ἔστιν ἀπὸ τύχης καὶ ἀπὸ ταῦτομάτου, ἃ οὐκ ἀγνοοῦντες οὔτι ἔστιν ἐπανεγκεῖν ἐκαστον ἐπὶ τι αἰτίον τῶν γιγνομένων, καθάπερ ὁ παλαιὸς λόγος εἶπεν ὁ ἀναίρων τὴν τύχην, οἷμωσ τούτων τὰ μὲν εἰναὶ φασι πάντες ἀπὸ τύχης τὰ δ' οὐκ ἀπὸ τύχης: διὸ καὶ ἀμῶς γέ πως ἦν ποιητέον αὐτοῖς μνεῖαν”.

los antiguos pensaba que la suerte fuese una causa como lo eran el Amor o el Odio, o la Inteligencia, o el Fuego u otras semejantes”⁷⁹⁹. Tampoco Aristóteles identifica la suerte y la casualidad con este tipo de principios atribuibles a Empédocles, Anaxágoras o los primeros fisiólogos. La causación que Aristóteles tiene en mente a la hora de conceptualizar el acontecimiento fortuito implica una distinción conceptual entre distintos sentidos del ser-causa y una especial atención a la noción de αἰτία κατὰ συμβηβεκός que retomaremos a su debido momento. Ello permitirá al filósofo griego afirmar con mayor claridad en *Física* II, 5 y 6 que los eventos de azar, además de fortuitos, son causados, si bien la causa que los produce o, mejor aún, que los *describe* y *designa*, es una causa de tipo accidental. Veremos entonces en qué sentido podemos decir que el encuentro fortuito de un individuo al que se deseaba encontrar o el feliz hallazgo de un tesoro pueden ser remitidos a un curso de acción intencional determinado que, sin embargo, opera como causa accidental de un resultado fortuito, esto es, no perseguido de manera consciente en el desarrollo de la acción racionalmente orientada.

Con respecto al segundo argumento aducido por los negadores del azar -a saber: que los filósofos antiguos no hayan estudiado sistemáticamente la naturaleza de τύχη y αὐτόματον-, Aristóteles mismo se muestra sorprendido, “pues muchas cosas llegan a ser y son debido a la suerte y la casualidad”⁸⁰⁰. Por ello parece extraño que ninguno de los pensadores de la naturaleza se haya dedicado pormenorizadamente al estudio de estas nociones, bien para deslegitimarlas, bien para reivindicar su validez. A ello debemos añadir el hecho de que, a pesar del desprecio sistemático por τύχη y αὐτόματον, algunos de los pensadores antiguos se han visto obligados a servirse de ellos en el interior de sus propuestas. Aristóteles menciona un particular uso impreciso del azar desde el punto de vista de la causación que encontramos, por ejemplo, en Empédocles, “quien decía que el aire no está siempre separado en lo más alto, como si fuera un hecho fortuito”⁸⁰¹.

⁷⁹⁹ II, 4, 196a17-19: “ἀλλὰ μὴν οὐδ’ ἐκεῖνων γέ τι φθονοῦν εἶναι τὴν τύχην, οἷον φιλοῦν ἢ νεῖκος ἢ νοῦν ἢ πῦρ ἢ ἄλλο γέ τι τῶν τοιούτων”.

⁸⁰⁰ II, 4, 196a 11-12: πολλὰ γὰρ καὶ γίγνεται καὶ ἐστὶν ἀπὸ τύχης καὶ ἀπὸ ταύτομάτου.

⁸⁰¹ II, 4, 196^a20-22: “ὡς περ Ἐμπεδοκλῆς οὐκ αἶν τὸν ἀέρα ἀνωτάτω ἀποκρινεσθαι φησιν, ἀλλ’ οὕτως αἶν τύχην”. Se refiere al fr. 53 DK. Esta referencia la encontramos también en *Den gen. et corr.* 334 a1ss, donde se afirma: “Y, a menos que la Amistad o el Odio muevan, no hay en absoluto en los mismos cuerpos ningún movimiento ni reposo. Pero esto es absurdo. Y, además, ellos

Si tomamos en consideración el segundo grupo de opiniones transmitidas por Aristóteles, encontramos una peculiar afirmación del estatuto ontológico del azar como principio sustantivo de cosmogénesis. El universo conocido y todos los mundos habrían sido causados en su origen por un movimiento automático o torbellino (δίνη), el vórtice originado espontáneamente que habría dado lugar a la armonía observable en el ámbito supralunar. Sin embargo, quienes defienden el origen espontáneo del orden cósmico aducen, a su vez, que el dinamismo natural imperante en la dimensión sublunar excluye toda presencia de la suerte y la casualidad⁸⁰². La defensa de ambas premisas resulta inaceptable para Aristóteles, tanto por la contradicción implícita en las mismas, como por las conclusiones que se derivan de ellas. En efecto, “lo que dicen, además de ser absurdo por otras razones, es todavía más absurdo que lo digan cuando pueden observar que en el cielo nada se genera por casualidad, mientras que en las cosas que según ellos, no se producen fortuitamente, muchas llegan a ser como si lo fueran. Así, quizás ocurra más bien lo contrario de lo que dicen”⁸⁰³. Nos detendremos más adelante en la identidad de los pensadores que supuestamente responden por estas convicciones. De momento, simplemente destacaremos que el rechazo de Aristóteles de este segundo tipo de opiniones nos adelanta, como en el caso anterior, algunas de sus posteriores fijaciones conceptuales del fenómeno fortuito. Al igual que en la primera refutación, el filósofo parece incluirse a sí mismo en un grupo de pensadores que admiten una cierta existencia para el azar, la suerte y la casualidad. Y una de las razones para hacerlo es, sin duda, la contemplación de la esfera celeste. Aristóteles insiste en el equívoco mayúsculo cometido

parecen moverse: así, si bien el Odio disocia los cuerpos, el éter es conducido hacia lo alto no por la agencia del Odio, sino, según dice alguna vez Empédocles, como de manera fortuita: *En su recorrido se encontró de este modo, pero a menudo de otro*, pero otra vez declara también que el fuego por su propia naturaleza se conduce hacia lo alto, y el éter –dice– *se hundía en la tierra con grandes raíces*” [Ἔτι δὲ καὶ φαίνεται κινούμενα: διέκρινε μὲν γὰρ τὸ νεῖκος, ἠνέχθη δ’ ἄνω ὁ αἰθήρ οὐχ ὑπὸ τοῦ νεῖκου, ἀλλ’ ὅτε μὲν φησιν ὡς περ ἀπὸ τύχης "οὐτω γὰρ συνέκυρσε θέων τοτέ, πολλὰκι δ’ ἄλλως" ὅτε δὲ φησι πεφυκέναι τὸ πῦρ ἄνω φέρεσθαι, ὁ δ’ αἰθήρ, φησι, "<δ’ αὐ> μακρῆσι κατὰ χθόνα δύετο ῥιζαῖς".] Sobre la lectura aristotélica del fragmento de Empédocles, vid. M. R. Johnson, *Aristotle on Theology*, Oxford-New Cork, 2005, pp. 95-104.

⁸⁰² En efecto, la doctrina atomista parece defender en otros lugares la presencia omnímoda de ἀνάγκη, descartando el carácter fortuito, gratuito o espontáneo de entidades, procesos y eventos, cf. fr. 2 DK: “οὐδὲν χρήμα μάτην γίνεταί, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ’ ἀνάγκης”.

⁸⁰³ II, 4, 196b1-5: “πρὸς γὰρ τῷ καὶ ἄλλως ἀτοπον εἶναι τὸ λεγόμενον, ἐτι ἀτοπωτέρον τὸ λέγειν ταῦτα ὁρῶντας ἐν μὲν τῷ οὐρανῷ οὐδὲν ἀπὸ ταῦτομάτου γιγνόμενον, ἐν δὲ τοῖς οὐκ ἀπὸ τύχης πολλὰ συμβαίνοντα ἀπὸ τύχης: καὶ τοι εἰκός γε ἦν τοῦναντιον γίνεσθαι”.

por quienes encuentran instancias fortuitas en el plano supralunar, donde todo es orden, armonía, determinación y belleza, mientras ignoran la pertenencia de la suerte y la casualidad al universo natural del movimiento, auténtico horizonte de τύχη y αὐτόματον. Asimismo, el carácter inaceptable de este grupo de opiniones apela naturalmente a una serie de presupuestos ontológicos asumidos por la filosofía del estagirita que se traducen en la imposibilidad de un origen indeterminado y fortuito de la totalidad del cosmos. En primer lugar, como sabemos, porque en caso de existir, el azar no podría nunca dominar la esfera celeste y los primeros principios del universo. En efecto, ninguna realidad accidental puede ser anterior ni el tiempo ni en el concepto a lo que es en y por sí mismo, pues sólo en relación a una sustancia es posible hablar de una accidente, y sólo en relación a la prioridad lógica y ontológica del acto tiene sentido considerar la ordenación conforme a fines que promueve el orden y la belleza del universo.⁸⁰⁴ En segundo lugar, la posición sostenida por estos autores es inaceptable en el

⁸⁰⁴ Esta será la conclusión con la que Aristóteles cerrará su doctrina en *Física* II 6, 198^a 5-13: “Pero puesto que la causalidad y la suerte son causas de cosas que, pudiendo ser causadas por la inteligencia o por la naturaleza, han sido causadas accidentalmente por algo, y puesto que nada accidental es anterior a lo que es por sí, es evidente que ninguna causa accidental es anterior a una causa por sí. La casualidad y la suerte son, entonces, posteriores a la inteligencia y la naturaleza. Así, incluso aunque se concediese que la casualidad es la causa del cielo, sería necesario que la inteligencia y la naturaleza fuesen antes causas no sólo de muchas otras cosas, sino también de este universo” [ἐπειὶ δ’ ἐστὶ τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη αἰτία ὧν αὖν ἡ νοῦς γένοιτο αἰτίος ἡ φύσις, οἶταν κατὰ συμβεβηκὸς αἰτίον τι γένηται τούτων αὐτῶν, οὐδὲν δὲ κατὰ συμβεβηκὸς ἐστὶ πρότερον τῶν καθ’ αὐτό, δηλὸν οἷον οὐδὲ τὸ κατὰ συμβεβηκὸς αἰτίον πρότερον τοῦ καθ’ αὐτό. ὑστερον ἄρα τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη καὶ νοῦ καὶ φύσεως: ὡστ’ εἰ οἷον μάλιστα τοῦ οὐρανοῦ αἰτίον τὸ αὐτόματον, ἀνάγκη πρότερον νοῦν αἰτίον καὶ φύσιν εἶναι καὶ ἄλλων πολλῶν καὶ τοῦδε τοῦ παντός]. De acuerdo con las convicciones aristotélicas, en un sistema complejo, regulado y ordenado como lo es la Physis, y en el interior de una región del ser en el que los fenómenos acontecen siempre o la mayor parte de las veces del mismo modo (*Fis.* II 5, 196b10-11; cf *EN* III 4, 1112^a21-26), la armonía y el ajuste observables vienen posibilitados por la oposición correlativa entre la causa motriz y la causa final, gracias a la cual el movimiento natural está siempre teleológicamente orientado a la culminación de la forma específica o eidos. Como tal, la pauta estructural que impulsa y conduce el movimiento de los φύσει ὄντα queda concentrada en la figura del τέλος, que, como es sabido, acompaña, rige y está presente en las distintas fases del movimiento del ente natural (Sobre el sentido rector de la aitia αἰτία τὸ ὅν ἐνεκα ver las agudas contribuciones de Heidegger, , “Sobre la esencia y el concepto de la φύσις. Aristóteles, *Física* B, 1”, en *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Alianza editorial, Madrid, 2000, pp. 199-251) La presencia rectora de la causa final o τέλος en el interior del cambio garantiza la regularidad del proceso natural. En efecto, a menos que algo lo impida, toda realidad natural culminará una y otra vez la forma que le corresponde según los fines propios de los diferentes *eide*. El conjunto de la realidad o Physis aparece, de este modo, como un tejido global dinámico organizado en un sistema de fines. Si asumimos estos presupuestos típicos del pensamiento aristotélico, la tesis de un origen automático de la armonía cósmica resulta completamente inadmisibles. En efecto, la regularidad de la esfera celeste se sustenta en la presencia del τέλος o pauta estructural en el origen de todo movimiento natural, operando simultáneamente como causa motora y como causa formal-final. De modo que no parece posible reconducir la totalidad armónica del universo a un principio espontáneo de cosmogénesis que, en cuanto tal, se vería por definición privado del régimen teleológico impuesto estructuralmente por la forma, esto es, por la fuente de regularidad. La bóveda celeste, los astros y la conjunción de los planetas que llamamos mundo constituyen, a ojos de Aristóteles, la imagen excelsa de la perfección. En este sentido, su ordenación sólo puede proceder de un principio estructural

interior de un sistema que niega por definición la posibilidad de un origen puntual del universo, afirmando su eternidad⁸⁰⁵

Por último, Aristóteles menciona un tercer grupo de opiniones que afirman la existencia de *τύχη* y *αὐτόματον*, si bien no definen su naturaleza en función de los ámbitos de aplicación que les corresponden (natural o celestial). Antes bien, el azar es aquí concebido como un cierto tipo de causa misteriosa vinculada con la esfera de la divinidad. No resulta demasiado complicado identificar con esta *δόξα* algunas de las propuestas fundamentales que hemos revisado en la primera parte de nuestra investigación. Allí, en efecto, insistíamos en la concepción arcaica del azar desde el punto de vista de trascendencia como origen de todo envío significativo de los dioses a los mortales. Un envío expresado en la familia semántica del verbo griego *τυγχάνω* y, en concreto, en el sustantivo *τύχη*, que funciona como índice de la acción imprevisible de la divinidad en el plano de la existencia humana. En este sentido, lo que denominamos azar, suerte y casualidad se define por referencia a la dimensión de la divinidad: como función de ésta y como instrumento de ejecución de los designios de la trascendencia (sea ésta última identificada con el destino o la *moira* que todo lo enlaza o con la voluntad – ora caprichosa ora justa- de los dioses soberanos). En el pasaje que estamos comentando, Aristóteles afirma que *algunos* (*ἔνιοι*) son del parecer de que *τύχη* es una *αἰτία* (*ἄδηλος*) para el pensamiento humano, de carácter demoníaco y de origen divino. A diferencia de los casos anteriores, Aristóteles no se detiene si quiera a despreciar el contenido de dichas afirmaciones.

A lo largo de la exposición esquemática de los contenidos de *Física* II 4, el lector habrá reparado en un aspecto particularmente curioso, a saber: el anonimato imperante en todas

de orden, de una fuente de determinación y orientación finalística, nunca de una causa indeterminada (*ἀόριστον*) como son el azar, la suerte o la casualidad. Ciertamente, los presupuestos que llevan a Aristóteles a refutar las propuestas materialistas que se esconden bajo estas formulaciones adolecen de una ligera violencia historiográfica. Aristóteles está reprochando a un sistema mecanicista negador de todo finalismo inmanente precisamente el hecho de ignorar la teleología que gobierna los procesos naturales.

⁸⁰⁵ Como veremos, una de las razones que nos permiten hablar de una verdadera innovación en el concepto de azar por parte de Aristóteles es su negativa a considerar *τύχη* y *αὐτόματον* como principios cósmicos o causas sustantivas. Asimismo, es bien sabido que Aristóteles defiende la existencia de un universo limitado (*DC* I, 5-7) y único (*DC* I, 8-9) que, no estando sujeto a generación, es necesariamente incorruptible (*DC* I, 10-12). Único, por tanto, ingénito e imperecedero.

y cada una de las propuestas presentadas, discutidas y refutadas por Aristóteles. ¿Quiénes son los negadores del azar? ¿Quiénes sus defensores? ¿A quién debemos atribuir la identificación de la suerte y la casualidad con funciones divinas o con divinidades singulares? ¿Quiénes son los ἔνιοι⁸⁰⁶? ¿Quién los τίνες⁸⁰⁷? ¿Por qué Aristóteles no menciona más que a Empédocles en su refutación de las opiniones de los filósofos precedentes?, y, lo que parece más importante aún, ¿hasta qué punto la tripartición aristotélica no constituye, como ha señalado Magris, “una grossa forzatura alla realtà storica”?⁸⁰⁸. Frente a tales interrogantes nos vemos obligados a rechazar los comentarios de William Charlton al libro segundo de la *Física*, según el cual “Chapter 4 presents no difficulties”⁸⁰⁹. De ser esto cierto, ¿a qué se debe un grado de confusión semejante al que encontramos entre los diversos especialistas? Volvamos por un instante a la exposición aristotélica de las tres δόξαι. Aristóteles distingue un primer conjunto pensadores que coinciden en negar toda validez a los términos τύχη y αὐτόματον sobre la base de que no existe un acontecimiento al cual no pueda serle atribuida una causa concreta⁸¹⁰. La razón por la cual el vulgo habla de sucesos fortuitos no puede deberse, por tanto, más que a la ignorancia humana, al indeterminismo psicológico derivado del desconocimiento de los mecanismos racionales férreamente establecidos que rigen el orden de la naturaleza. Sirviéndose de los comentarios de Simplicio y de los estudios de Bailey, David Ross ha concluido con cierto éxito que Aristóteles está pensando indudablemente en Demócrito, “who, while he used chance in his κοσμοποιία, did not allow chance to be operative in details such as the finding of a treasure”⁸¹¹. Asimismo, el fragmento 2 DK de Leucipo parece favorecer la hipótesis de Ross en la medida en que, como sabemos, allí se enuncia una de las máximas fundamentales de la física atomista, según la cual nada ocurre casualmente, sino todo según necesidad: οὐδὲν χρήμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ’ ἀνάγκης. Si seguimos los pasos de Ross y acudimos

⁸⁰⁶ II, 4, 195b36: ἐνιοι γὰρ καὶ εἰ ἐστὶν ἡ μὴ ἀποροῦσιν...

⁸⁰⁷ II, 4, 196^a24-26: “εἴσι δέ τινες οἳ καὶ τοῦρανοῦ τοῦδε καὶ τῶν κόσμων πάντων αἰτιῶνται τὸ αὐτόματον... ; 196b5-6: εἴσι δέ τινες οἳς δοκεῖ εἶναι μὲν αἰτία ἡ τύχη, ἀδηλος δὲ ἀνθρωπιῶν διανοιῶν...”

⁸⁰⁸ Magris, *L' Idea di destino*, op. cit., vol II, p. 437, n. 142.

⁸⁰⁹ Charlton, p. 105.

⁸¹⁰ II, 4, 195b36-196a25.

⁸¹¹ Ross, *Ar. Physics*, op. cit., p. 514, ad loc. 195b36-196^a3. .

al comentarista alejandrino vemos cómo éste, en efecto, lleva a cabo un esfuerzo considerable por aclarar la identidad de los adversarios del azar. Ello debería bastarnos para confiar ciegamente en su testimonio. Sin embargo, en su empeño por despejar toda duda razonable, Simplicio parece vacilar a la hora de concretar sus conclusiones. Efectivamente, en un primer acercamiento encontramos una confusa mezcolanza entre Anaxágoras, Demócrito y Empédocles, acompañados por la célebre frase de Polo citada por Aristóteles –el azar ama al arte y el arte al azar- y unidos a la creencia popular en la τύχη compartida por la religión tradicional⁸¹². La clave de la polémica se concentra en la expresión aristotélica ὁ παλαιός λόγος que, después de algunos titubeos, Simplicio terminará por atribuir a Demócrito⁸¹³. Aristóteles está refutando el argumento de quienes suprimen por completo la suerte y la casualidad. Habiéndolo presentado en 195b36-196^a13, el filósofo se dispone a desacreditar la idea de que un acontecimiento para el que es posible encontrar una causa no puede ser un acontecimiento fortuito. Pues, en efecto, “aunque no ignoramos que, como decía el antiguo argumento que suprimía la suerte (ὁ παλαιός λόγος εἰπεν ὁ ἀναιρῶν τὴν τύχην)”, todo suceso dicho por azar puede ser remitido a una causa singular, lo cierto es que la opinión común y el lenguaje ordinario siguen distinguiendo entre lo que sucede fortuitamente y lo que no. ¿Qué significa aquí la frase ὁ παλαιός λόγος εἰπεν ὁ ἀναιρῶν τὴν τύχην?. Ross afirma que la expresión puede ser entendida en dos sentidos distintos: “The words may mean (1) “the ancient argument”, i. e., that put forward by the atomists (so S.330.14), or (2) “the before-mentioned argument”⁸¹⁴. Ross no alberga ninguna duda acerca de la identidad de Demócrito como representante del primer grupo de opiniones. De hecho, cualquiera de los dos sentidos conduciría, en efecto, a un mismo destino. En el caso del “antiguo argumento”, porque Ross ha sentenciado ya que se trata de “that put forward by the atomists”. En el caso del “argumento mencionado más arriba”, porque el comentarista británico acaba de identificarlo con el pensamiento de Demócrito en el interior de su propia distinción. Sea como fuere, Ross opta por la primera de las dos posibilidades, esto es, por un sentido no anafórico de ὁ παλαιός λόγος que, por lo demás, es el que Aristóteles emplea en los otros dos únicos lugares del *corpus* en los que hallamos

⁸¹² *In Phys.*, 327-328.

⁸¹³ *Ibid.* 330.14-20.

⁸¹⁴ *Arist. Phys.*, op. cit., *ad loc.*

expresiones similares⁸¹⁵. Si retrocedemos hasta Simplicio, encontramos que la atribución del παλαιός λόγος a Demócrito está apoyada, a su vez, en la supuesta opinión de Eudemo, quien, a juicio del alejandrino, también refiere el argumento en cuestión al pensador atomista:

“τὸ δὲ καθάπερ ὁ παλαιός λόγος ὁ ἀναιρῶν τὴν τύχην πρὸς Δημόκριτον εἰστικὸν εἰρησθαι. ἐκεῖνος γὰρ καὶ ἐν τῇ κοσμοποιᾷ ἐδόκει τῇ τύχῃ κεχρησθαι, ἀλλ’ ἐν τοῖς μερικωτέροις οὐδενός φησιν εἶναι τὴν τύχην αἰτιᾶν, ἀναφέρων εἰς ἀλλας αἰτίας οἷον τοῦ θησαυρὸν εὑρεῖν τὸ σκάπτειν ἢ τὴν φυτεῖαν τῆς ἐλαιᾶς, τοῦ δὲ καταγῆναι τοῦ φαλακροῦ τὸ κρᾶνιόν τὸν ἀετὸν ῥίψαντα τὴν χελώνην, ὅπως τὸ χελώνιον ῥαγῇ. οὕτως γὰρ ὁ Εὐδήμος ἱστορεῖ”⁸¹⁶

Los ejemplos de Demócrito contribuyen a apoyar su candidatura como máximo representante de los negadores del azar a los que se enfrenta Aristóteles⁸¹⁷. De hecho, el

⁸¹⁵ *De mundo*, 401 b25, donde Aristóteles está citando a Platón -Leyes, 715e8- y donde Platón emplea ὁ παλαιός λόγος en el sentido no anafórico de “el antiguo dicho”, “el viejo refrán”. Por lo demás, Platón se sirve de la misma expresión en otras dos ocasiones, *Banquete* 195b5 y *Fedro* 240 c1, ambas en sentido no anafórico; cf. *Física* 254^a16, en sentido anafórico; *Política* 1282 a 15. El sentido anafórico ὁ παλαιός λόγος es compartido por Boeri, quien considera que “el antiguo argumento que niega el azar es el mencionado supra en 196^a1-7 y que se remonta a los atomistas” (Boeri, M.D., *Aristóteles. Física I y II*, traducción, introducción y comentario por Marcelo D. Boeri, Buenos Aires, Biblos, 1993, p. 188) y por Norbert Kaul, que corrige la interpretación de Simplicio y favorece la de Ross: “In diesem Bezug irrt Simplicius, denn ὁ παλαιός λόγος meint gewiss 196^a1-8. Ross hat aber diesen Fehler des Simplicius nicht bemerkt (Kaul, N., *Der Zufall und die Theorie des tragischen Handlungsablaufes bei Aristoteles*, op. cit. p. 19). A diferencia de Ross y de Boeri, Kaul se niega a admitir la presencia de Demócrito en el primer grupo de opiniones, pues no alberga ninguna duda sobre la pertinencia de incluir al pensador atomista en el segundo y le parece completamente incongruente que Aristóteles divida específicamente las opiniones precedentes para hablar en el fondo de un solo grupo de pensadores: “Warum sollte dann wohl zu zwei Gruppen derselbe Philosoph gehören?” (ibidem). La interpretación de Kaul nos parece sugerente y muy sensata. Sin embargo, el autor no ofrece ninguna respuesta a la pregunta que necesariamente se deriva de su propuesta: si Demócrito pertenece al segundo grupo de pensadores y no es posible que Aristóteles incluya a un mismo filósofo en dos δόξαι distintas, ¿quiénes son los ἔνιοι de 195b36 ?

⁸¹⁶ *In Phys. Op. cit.*, 330.14-20: “The words ‘as the old argument goes, which does away with luck’ seems to refer to Democritus, for even if he seems to have used luck in his cosmogony, in particular instances he denies that luck is the cause of anything, tracing things back to other causes; for example, he says that the cause of finding a treasure is digging or olive-planting, or that the cause of the bald man’s fractured skull is the fact that the eagle dropped a tortoise so that the shell should smash. That is Eudemus account”, trad. Feet, *Simplicius. On Aristotle’s Physics 2*, op. cit., p. 90.

⁸¹⁷ El lector habrá observado que el primero de los dos ejemplos, a saber, el del agricultor que encuentra un tesoro al cavar un hoyo en la tierra con el fin de plantar un árbol, es reutilizado por Aristóteles en *Met.* V, 30, 1025^a15 y *EN* III, 1112^a27. En cuanto al segundo, E. Rohde ya señaló que se trata de una narración tan popular en la literatura antigua que no sería arriesgado afirmar que ella misma promoviera la leyenda de la muerte de Esquilo, quien, al parecer, murió descalabrado por una tortuga que un águila había dejado

relato del agricultor que encuentra casualmente un tesoro al plantar un árbol y el de la tortuga que rompe el cráneo de un viandante se prestan a la perfección al debate sobre el azar. No parece existir ninguna dificultad a la hora de desvelar la identidad del primer grupo de pensadores. Ahora bien: si asumimos esta hipótesis y señalamos a Demócrito y a sus discípulos como los negadores del azar, nos enfrentamos con un serio problema. Y es que, en efecto, el segundo grupo de opiniones apunta también, y de manera indiscutible, a la escuela atomista, lo cual nos obligaría a admitir que Aristóteles está realizando una clasificación innecesaria, en la medida en que está hablando de un solo pensador o de un mismo grupo de pensadores. Ross no duda en localizar al filósofo materialista entre los componentes del segundo grupo. Su confianza se apoya esta vez no sólo en los testimonios de Simplicio (quien remite el argumento de 196^a24-35 a Demócrito⁸¹⁸ –“no doubt rightly”, afirma Ross *ad loc*) sino, además, en los de Juan Filopón⁸¹⁹: ¿cómo es posible que un mismo filósofo pertenezca simultáneamente a los dos grupos? ¿Acaso Aristóteles entendía que Demócrito negaba y afirmaba al mismo tiempo la existencia del azar? ¿No es contradictorio que un autor que defiende el imperio de la necesidad en todo movimiento natural defienda, simultáneamente, el origen espontáneo del vórtice primordial? Tal vez la clave estaría en rechazar a Demócrito como autor del segundo grupo de opiniones y negar que atribuyera en su obra el origen del cosmos a un movimiento espontáneo, mecánico y fortuito. En ese caso, ¿estaría el bueno de Dante en lo cierto cuando dice de Demócrito, “che il mondo a caso pone”⁸²⁰ o, en realidad, el indeterminismo derivado de la teoría del vórtice debería ser interpretado en términos epistemológicos y psicológicos? Este no es el lugar para una investigación pormenorizada de tales cuestiones, y menos aún para su definitiva resolución⁸²¹.

caer desde las alturas (“Der Tod des Aeschylus”, en: *Kleine Schriften*, vol. II, J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen und Leipzig, 1901, pp. 209-211).

⁸¹⁸ *In phys.* 331.16

⁸¹⁹ Juan Filopón, *In Phys.*, 261.31ss: “Pero hay algunos, dice [Aristóteles] refiriéndose a Demócrito y sus seguidores, que creyeron que era [el azar] la causa de este cielo y de las cosas más divinas entre lo manifiesto, pero no discutieron al respecto ni lo más mínimo”, trad. nuestra: “εἰσι δέ τινες, φησι, λέγει δὲ τοὺς περὶ Δημόκριτον, οἳ <τοῦ οὐρανοῦ τοῦδε> καὶ τῶν θειοτάτων ἐν τοῖς φανεροῖς αἰτίαν αὐτὴν ἡγησάμενοι, οὐδὲ ἐπιμικρόν τι περὶ αὐτῆς διελέχθησαν”.

⁸²⁰ Dante Alighieri, *La divina commedia, Inferno*, Canto IV, v. 136, ed. de G. Vandelli, Ulrico Hoepli, Milano, 1989; cf. Borges, J.L. “El noble castillo del canto IV”, incluido en *Nueve ensayos dantescos*, en: Obras Completas, vol. III, Emecé, Barcelona, 1996, pp. 345-49.

⁸²¹ La mención del poeta florentino es algo más que un capricho de quien escribe estas páginas. Y es que, en efecto, el verso de Dante dista enormemente de ser una mera licencia poética, un comentario

Contentémonos con subrayar la polémica existente y retornemos al texto de Aristóteles con el fin de arrojar algo de luz al respecto.

Como hemos señalado anteriormente, el contenido del segundo grupo de opiniones se resume en la identificación del azar con una potencia cosmogónica que, sin embargo, carece de toda aplicabilidad en el seno de los procesos naturales. Demócrito, en efecto, parece haber defendido el origen fortuito del cosmos a partir del un torbellino que se pone en movimiento espontáneamente, dando lugar a la ordenación observable del cosmos: “Del todo se segregó un torbellino de variadas formas” ⁸²². Se trata del fragmento 167 DK, recogido por Simplicio *In Phys.* 327, 24⁸²³. Simplicio nos recuerda que Eudemo (fr. 53 Wehrli=Simplicio, 327) atribuye esta concepción a Anaxágoras y a su creencia en un Nous que habría dispuesto ordenadamente todas las cosas partiendo de un movimiento espontáneo: καὶ Ἄναξαγόρας δὲ τὸν νοῦν ἐάσας, ὡς φησιν

superficial (de ser este el caso, también habría de ser superficial su imagen de Aristóteles, maestro de “color che sanno” en *Inferno* IV, v. 131, su imagen de Homero, Horacio, Ovidio y Lucano, *ibid.* vv. 88-90). En realidad, la polémica contenida en tales palabras se extiende maravillosamente desde el pensamiento griego hasta la *Divina Comedia*, pasando por el comentario al *Timeo* de Proclo, las *Instituciones Divinas* de Lactancio, el *De Natura Deorum* de Cicerón o los comentarios de Tomás a las lecciones de filosofía natural; (cf. Proclo. *Comm in Timeo*, 28 a; Lactancio, *Inst. div.* I, 2; Cicerón, *De nat deorum* I, 24, 66; *Tusculanas*, 11.22 y I, 18.42). Vincent Cioffari se ha ocupado *in extenso* de cubrir el debate sobre la convivencia del determinismo físico y el supuesto indeterminismo ontológico derivado de los fragmentos democríteos (Cioffari, V., *Fortune and fate from Democritus to Sto. Tomas*, Diss. Columbia Univ., New York 1935, esp. pp. 1-15). A su juicio, Dante -y con él Lactancio y Cicerón- estaban en lo cierto, pues la negación del carácter finalístico de la regularidad y el orden del cosmos no elimina el hecho de que Demócrito atribuya un origen objetivamente indeterminado al universo, esto es, un movimiento espontáneo o automático del cual se deriva una disposición regulada de la materia. Tal es, en efecto, la crítica feroz ejecutada por Aristóteles en *Física* II 4. Cioffari se propone mostrar que Dante no estaba equivocado, y no lo estaba porque su opinión procede, en efecto, del propio Aristóteles, que supo ver la contradicción de la propuesta democrítea mediante su concepto de causalidad indeterminada, ajeno, por lo demás, a las propuestas materialistas. Demócrito niega la finalidad y el azar en el mundo natural, diciendo que todo tiene una causa determinada y necesaria; afirma, en cambio, que el mundo y la esfera celeste se produjeron por torbellino azarosamente, esto es, sin finalidad y, sobre todo, de modo indeterminado. Ese indeterminismo puede ser psicológico, en la medida en que la mente humana no capta la racionalidad de un proceso que objetivamente posee causas determinadas; o natural: el indeterminismo es objetivo. Aristóteles achaca a demócrito un indeterminismo objetivo en el plano de lo celeste, lo cual es imposible desde el punto de vista de la armonía cósmica. Cioffari defiende que la crítica de Aristóteles no se limita a la negación de la teleología, sino a la afirmación de que el universo emerge αὐτομάτως y, por tanto, de causas indeterminadas: mientras que dice que en el plano terrestre todo tiene una causa eficiente propia y definida, no especifica lo mismo en el caso de la regularidad celestial. Por ello habla de contradicciones internas en las teorías atomistas. Y, ciertamente, desde el enfoque aristotélico, existen. (Cioffari, *Fortune and fate...*, op. cit., pp. 1-17).

⁸²²“δῖνον ἀπὸ τοῦ παντός ἀποκριθῆναι παντοίων ἰδεῶν”. La traducción es de Bernabé.

⁸²³ Para la doctrina de la δίνη o δίνος, vid. ver Empédocles fr. 35 y Demócrito frr. 164 y 167 DK.

Εὐδημος, καὶ αὐτοματιζὼν τὰ πολλὰ συνιστησι.⁸²⁴ A pesar de ello, el comentarista alejandrino se decanta en un primer momento por Empédocles como autor de tales teorías⁸²⁵, si bien termina remitiendo la doctrina definitivamente a los seguidores de Demócrito⁸²⁶. Todas las opciones barajadas hasta el momento parecen perfectamente factibles. Tanto Empédocles como Anaxágoras y Demócrito parecen admitir un cierto margen de acción para el denominado azar en sus escritos. El primero, desde una consideración evolucionista de los procesos naturales, que avanzan por ensayo y error. Los segundos, en la medida en que reducen la validez del vocabulario del azar a las limitaciones del intelecto y, a su vez, por cuanto eliminan toda interpretación teleológica del devenir natural. En efecto, el atomismo democríteo y el Nous anaxagórico parecen coincidir en la designación del origen espontáneo de todo orden cósmico, esto es, en la negación de un sentido teleológico inmanente que permee la complejidad de la naturaleza. Desde esta perspectiva, parece posible conjugar, como señala Bailey⁸²⁷ y recuerda Ross⁸²⁸, la creencia en el origen fortuito del cosmos con la defensa de un mecanicismo causal inflexible en el orden de los procesos empíricos. La necesidad de toda conexión causal convive en el materialismo jonio con la negación del carácter finalístico del devenir. Que el mundo haya sido configurado espontáneamente significa que, a pesar de estar sometido a una férrea organización causal necesaria en sus conexiones, no responde a designio trascendental, teleológico o providencial alguno. Por ello, tanto Empédocles como Anaxágoras y Demócrito parecen buenos candidatos al segundo grupo de opiniones.

El tercer grupo es despachado por Aristóteles en apenas 5 o 6 líneas de texto. A pesar de ello, la referencia al ámbito de la interpretación religiosa parece indiscutible y tal es la opinión generalizada tanto de Temistio, Filopón y Simplicio, como de Ross, Boeri y Kaul, en sus respectivos comentarios a los pasajes pertinentes de Física II, 4.

⁸²⁴In *Phys.*, 327.26-27: “And although Anaxagoras grants the existence of Mind, according to Eudemus, he thinks that most things result from chance”, trad. Feet, op. cit., p. 87. Son conocidas las posiciones de Platón y Aristóteles al respecto del clazomeno en *Fedón*, 47 y 98c, *Metafísica* I 4, 985^a18, respectivamente.

⁸²⁵Empédocles frs. 53, 75, 85, 98 y 103.

⁸²⁶In *phys.* 331.

⁸²⁷Bailey, Cyril, *The Greek Atomists and Epicurus: a study*, op. cit., 1922, pp. 139-43.

⁸²⁸Ar. *Physics*, op. cit., p. 515.

A nuestro juicio, la confusión generada por *Física* II 4 en la literatura especializada de todos los tiempos no tiene otro responsable que el mismísimo Aristóteles. El estagirita se empeña en no ofrecer nombres, aún siendo consciente de las interconexiones innegables que se producirán entre los distintos grupos de opiniones. No parece desmedido formular la hipótesis de que el anonimato y la intercambiabilidad que caracterizan a los tres grupos de opiniones tuvieran una función específica en la mente del estagirita, a saber: mostrar la confusión reinante entre sus predecesores acerca de la existencia y la naturaleza de eso que denominamos acontecimientos fortuitos mediante los términos *τύχη* y *αὐτόματον*. Más aún, subrayar que dicha confusión se debe, en buena medida, al hecho de que quienes se expresaron sobre la suerte y la casualidad lo hicieron de modo contradictorio, unificando en una sola doctrina aspectos conceptualmente irreconciliables, como en el caso de la tesis que afirma el origen fortuito del cosmos y la necesidad absoluta como rasgo esencial del movimiento natural. Si estamos en lo cierto, la distinción aristotélica en *Fis.* II 4 no se interesa tanto por los autores específicos que definen tal o cual propuesta, como por las direcciones posibles que ha de tomar una interpretación filosófica del azar. Direcciones que, si bien presentes en el pensamiento antiguo, no lo están sino de modo confuso, indiferenciado, balbuciente. Labor del investigador natural será, entonces, mostrar esos trazos posibles, trabajar críticamente sobre ellos diferenciando unos de otros y tratar de elaborar una propuesta teóricamente sólida partiendo de los mismos. Ello no quiere decir que hallamos de conformarnos con el anonimato de *Física* II, 4, sino, más bien, que el aspecto central de dicho capítulo reside, a nuestro juicio, en las contradicciones internas del mismo, tanto desde el punto de vista de la exposición aristotélica, como desde el contenido de las propuestas analizadas por el estagirita.

Teniendo en cuenta todos estos aspectos, ensayaremos una modesta propuesta de interpretación. A nuestro entender, el primer grupo de opiniones descrito en 195b36-196a24 recuerda inevitablemente al principio ilustrado del pensamiento científico que vimos en la primera parte de nuestro trabajo. En concreto, a la formulación anaxagórea y democrítea del azar –*τύχη* y *αὐτόματον* – como *αἰτία ἄδηλος ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ*, que será retomado por la filosofía estoica. Como tuvimos ocasión de comprobar, el naturalismo científico del pensamiento ilustrado coincide en designar como azar, suerte o casualidad la imposibilidad epistémica de individuar causas

específicas para fenómenos concretos. Ahora bien, a juicio de estos autores, dicha imposibilidad debe ser atribuida a los límites del intelecto humano, y no a la indeterminación de la naturaleza, que opera siempre y necesariamente según férreas conexiones causales. El azar no existe, por tanto, más que al modo de un *testimonium paupertatis* o merma intelectual que el progreso científico y el paulatino descubrimiento de las verdaderas causas de todo acontecer despejarán definitivamente. El imperio de la causalidad es, en definitiva, uno de los grandes logros del naturalismo científico ilustrado que parte de la filosofía de Anaxágoras y es radicalizado por el mecanicismo de Demócrito. Esta línea de interpretación de la complejidad ontológica y de los instrumentos de interpretación de la misma sería la que Aristóteles tiene en mente a la hora de designar un primer conjunto de convicciones sobre el azar.

En relación al segundo grupo, los fragmentos conservados nos obligan a aceptar la hipótesis de Simplicio, Ross y Boeri, según la cual Demócrito pertenecería simultáneamente a la primera y a la segunda caterva de opiniones. Ello no obsta para señalar un grave error que el comentarista británico pasa por alto en su lectura de Simplicio. En efecto, como bien ha señalado Norbert Kaul, cuando Simplicio rastrea los orígenes del παλαιός λόγος de 196^a14, termina por remitirlo no al primer grupo de opiniones -los negadores del azar- sino más bien al segundo, pues los pasajes de 330.16-17 en los que éste es considerado remiten indudablemente a 196s24-196b5, es decir, al conjunto de autores que identifican el azar con una causa cosmogónica y lo hacen desaparecer del ámbito natural. Ross está en lo cierto cuando considera que el παλαιός λόγος viene referido al pasaje anteriormente citado, esto es, a los argumentos defendidos por los negadores del azar en 196^a1-7. Si esto es así, la propia exposición aristotélica daría pie a múltiples conexiones y filtraciones entre los dos primeros grupos y, en este sentido, parece plausible aceptar que un mismo pensador pertenezca a los dos grupos descritos. Un pensador o pensadores que, como hemos señalado más arriba, están siendo juzgados por Aristóteles, precisamente, en la medida en que afirman cosas contradictorias, es decir, en cuanto que defienden principios excluyentes que, en cuanto tales, deberían ser incluidos en propuestas teóricas distintas. Anaxágoras, Empédocles o Demócrito resultan, en este sentido, claros representantes del segundo grupo de opiniones.

Por último, la opinión de quienes ven en τύχη y αὐτόματον causas misteriosas vinculadas al orden de la trascendencia bien podría ser puesta en relación con el grupo de los negadores del azar descrito en 196^a1-7. En efecto, ambos grupos contienen implícita o explícitamente una asunción del αἰτία ἄδηλος ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ anaxagórico y democríteo (εἴσι δέ τινες οἷς δοκεῖ εἶναι μὲν αἶτια ἢ τύχη, ἀδηλος δὲ ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ ως θεῖόν τι οὐσα καὶ δαιμονιώτερον), si bien en el caso de estos últimos la interpretación de la inescrutabilidad de lo ἀδηλος queda revestida de un tono religioso o, como afirma Aubenque, de una “concepción mística del azar”⁸²⁹. Así lo entiende Simplicio en 333.5-20, quien, entre otros candidatos a representar al tercer grupo de opiniones, menciona a los estoicos, el culto popular a Τύχη en el helenismo, la θεία τύχη de Platón, los himnos órficos e, incluso, uno de los oráculos delficos⁸³⁰. Aecio, por su parte, ya había atribuido la expresión ἄδηλος αἰτία también a Anaxágoras y Demócrito. Esta concepción del azar es, por lo demás, la que encontramos recogida en el *Stoicorum Veterum Fragmenta*, que reproduce, como vemos, casi a la perfección, la expresión utilizada por Aristóteles en su presentación del tercer grupo de opiniones: ἀδηλον αἶτιαν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ (SVF, 965-973). Sea como fuere, en esta última δόξα se condensa la riqueza, la densidad y la complejidad de toda la tradición religiosa y filosófica previa a Aristóteles que hemos querido enfatizar en la primera parte de nuestro trabajo. La experiencia humana de la felicidad y la desgracia, de la buena y la mala suerte, del acontecimiento significativo indescifrable que exige, ahora y siempre, estrategias de comprensión que posibiliten un acceso al sentido de aquello que nos acontece de modo inesperado y profundamente significativo.

A la vista de las líneas de interpretación posibles del azar expuestas en *Fis.* II 4, y teniendo en cuenta el carácter a menudo contradictorio de las mismas, Aristóteles se propone un objetivo bien definido, a saber: determinar la naturaleza de τύχη y αὐτόματον desde el interior de su teoría de las causas, descartando simultáneamente la negación total del azar en el seno de la naturaleza y la vida práctica, y renunciando a convertirlo, sin embargo, en un tipo más de causalidad determinada. Asimismo, el

⁸²⁹ Aubenque, *La prudencia...*, op. cit., p. 84, n.32.

⁸³⁰ *Orphic Hymni*, 72.10, ed. Quandt, Weidmann, Berlin, 1962 (3^a).

residuo de misterio que acompaña la interpretación causal del azar desde tiempos inmemoriales y que se filtra en el uso común del lenguaje deberá ser despejado mediante el empleo analítico y crítico de esquemas conceptuales⁸³¹. De este modo, Aristóteles pretende responder a una demanda no ya filosófica, sino estrictamente humana brindada por la tradición precedente: ¿qué es el azar? ¿Cómo reducir a esquemas explicativos y, por tanto, cómo comprender eso que pasa y que nos pasa modificando de modo significativo nuestros proyectos vitales? ¿Cómo dar cuenta del evento excepcional y accidental que irrumpe en el plano de la existencia desde el esquema de la explicación etiológica? ¿Y, como hacerlo, además, si es cierto que *τύχη* y *αὐτόματον* no constituyen una causa determinada en sentido estricto? La respuesta de Aristóteles nos ocupará en el próximo apartado: desde el punto de vista de la causación, *τύχη* y *αὐτόματον* serán designados como causas accidentales en el ámbito de los fines que dan lugar a resultados inesperados, esto es, distintos de aquellos que justifican y explican la ejecución de un determinado curso de acción tanto en el plano de los procesos naturales inconscientes como en el seno de la acción racional. Desde el punto de vista de los resultados, lo fortuito será concebido como intersección entre la causalidad determinada y la esfera de los intereses humanos, esto es, como acontecimiento excepcional derivado accidentalmente de un curso de acción racional. Dicho suceso da lugar a modificaciones relevantes desde el punto de vista práctico en el interior de un proyecto existencial. La clave de la interpretación aristotélica estará, por tanto, en la elucidación de lo fortuito desde las coordenadas de causación accidental y de la teleología: de la causación accidental, en tanto que el azar es identificado con una *αἰτία κατὰ συμβηβεκός* que funciona como descripción proposicional de cierto tipo de conexiones causales; de la teleología, porque lo fortuito aparecerá como el ámbito de significación práctica que emerge de modo involuntario en un curso de acción teleológicamente determinado. El azar es el resultado no perseguido y, sin embargo, *relevante*, que acontece inesperadamente en una trayectoria teleológica, favoreciendo o frustrando la expectativa de felicidad en la que se inserta ya siempre toda existencia racional.

⁸³¹ La interpretación del azar en la *Física* se inscribe, como sabemos, en el marco secularizado del naturalismo científico y la ilustración ateniense. En este sentido, no deja de ser sugerente ver cómo los escritos éticos de Aristóteles, en concreto *EE* VIII 2, parecen arrastrar todavía ciertas creencias primitivas en relación a las nociones de suerte y casualidad. Volveremos sobre estas cuestiones.

B. EXCEPCIONAL, ACCIDENTAL, TELEOLÓGICO: rasgos definitorios del acontecimiento fortuito

Una vez revisadas las interpretaciones más frecuentes de τύχη y αὐτόματον contenidas en el lenguaje ordinario y las propuestas científicas precedentes, Aristóteles se dispone a esbozar la primera doctrina filosófica estricta sobre la suerte y la casualidad. Y lo hace en los capítulos 5 y 6 del segundo libro de la *Física*. Nos encontramos en el único lugar del *corpus* en el que el estagirita se dedica sistemáticamente al planteamiento y la resolución del dilema del azar desde una perspectiva simultáneamente física y práctica⁸³². Un lugar inmediatamente posterior a la exposición de la doctrina etiológica en *Física* II 3 y anterior a la presentación del postulado teleológico en *Física* II 8 y a la explicación de los diversos sentidos de la necesidad y el modo en que ésta opera en la naturaleza en *Física* II 9. La ubicación de los capítulos dedicados al estudio de la suerte y la casualidad no es en absoluto fortuita. En efecto, como hemos señalado con anterioridad, la pregunta fundamental que conduce la investigación aristotélica es hasta qué punto τύχη y αὐτόματον pueden ser conceptualizados como causas en el sentido descrito en *Física* II 3. Sólo después de haber respondido a esta pregunta podrá Aristóteles afirmar en II 7 que el investigador del ser natural debe conocer todos los tipos de causas, esto es, todos los modos en que podemos entender el porqué de las cosas⁸³³. Un “por qué” que nos remite siempre y necesariamente a la esencia (τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ’ ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τι ἢ εἶναι καὶ τὰ τούτου γένη), a lo que primariamente hace mover (εἴ τι ὄθεν ἢ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμήσεως), al para qué (εἴ τι ὡς τὸ τέλος: τοῦτο δ’ ἐστὶν τὸ οὐ ἔνεκα)

⁸³² Con ello queremos decir que ésta es la verdadera plataforma desde la que ha de ser interpretada la propuesta aristotélica. ¿Por qué? Porque en *Física* II, 4-6 queda fijado el perfil conceptual que permite una aproximación teórica a τύχη y αὐτόματον y porque en su interior, además, se insiste en la dimensión práctica que caracteriza el azar en la esfera de los intereses humanos. A nuestro entender, la doctrina expuesta en *Fis* II, 4-6 conjuga a la perfección las dimensiones física y práctica en cuya conjunción encontramos la aportación genuina de la doctrina del estagirita. Esta conjunción no está presente en los escritos éticos, donde, como veremos, también encontramos un tratamiento específico de la fortuna, pero desprovisto de la precisión conceptual que caracteriza los pasajes de la *Física*.

⁸³³ II, 7, 198^a16.

y a la materia (τὸ ἐξ οὐ γιγνεται τι ἐνυπάρχοντος). ¿Necesita el físico, entonces, conocer la suerte y la casualidad para explicar el porqué de los φύσει ὄντα? La respuesta nos será ofrecida de modo explícito en los capítulos 5 y 6 y será, como es sabido, una respuesta negativa. La suerte y la casualidad son completamente prescindibles en el contexto del conocimiento científico, pues no son causas más que en sentido subsidiario y accidental. Siendo así que pertenecen por definición al terreno del accidente y la indeterminación, habrán de ser valoradas como algo próximo al no ser⁸³⁴, un mero nombre sin mayor densidad ontológica: una causa que, sentido estricto, no es causa de nada⁸³⁵. En cuanto tales, quedan fuera de toda investigación científica en torno al porqué de los entes naturales. Ahora bien, todo lector de Aristóteles está familiarizado con su extraña pasión filosófica por todo aquello que escapa a la determinación de la esencia y a la estabilidad de la ciencia, con su obsesión a la hora de determinar con precisión el sentido específico en que debemos comprender *el no ser de lo que no es*. Familiarizado, en definitiva, con la tendencia del filósofo a la habilitación de espacios reflexivos para los ángulos liminares de la realidad, con su deseo de reivindicar una dignidad filosófica para el orden subsidiario de lo inesencial, lo accidental, lo contingente, lo casual, lo que no es objeto de ciencia en sentido estricto. Por ello, la respuesta negativa de Aristóteles, si bien condena la existencia y la legitimidad de τύχη y αὐτόματον al plano residual de lo accidental desde la perspectiva etiológica –como causa-, intensifica por otro lado sus implicaciones en la esfera de la praxis –como efecto-, esto es, allí donde el grado de certeza exigido al razonamiento humano debe ser ajustado a la naturaleza del objeto por ella investigado; allí donde el azar, la suerte y la casualidad, inesenciales *sub specie aeternitatis*, se nos presentan como factores absolutamente decisivos. Así nos lo enseñan los primeros compases de la *Ética Nicomáquea* “Nuestra exposición será suficientemente satisfactoria, si es presentada tan claramente como lo permite la materia; porque no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales (...). Del mismo modo se ha de aceptar cada uno de nuestros razonamientos; porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión,

⁸³⁴ *Metafísica* VI, 2, 1026b21: “φαίνεται γὰρ τὸ συμβεβηκὸς ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος”.

⁸³⁵ *Fís.* II, 5, 197a13-14: “ἐστὶν αἰτίον ὡς συμβεβηκὸς ἢ τύχη: ὡς δ’ ἀπλῶς οὐδενός”

como exigir de un retórico demostraciones”⁸³⁶. Aristóteles determina la naturaleza secundaria del azar en el plano ontológico y epistemológico para reivindicar paralelamente su pertinencia en el ámbito de la praxis, donde no gobiernan la universalidad, la eternidad, la estabilidad y la permanencia propias de la ciencia. En este sentido, las palabras del estagirita al comienzo de la *Ética* son válidas tanto en el plano de la filosofía práctica como en el de la investigación natural, pues ambos, en efecto, comparten una curiosa virtud: en ellos impera la regularidad, sin duda, pero esta regularidad está abierta a la posibilidad de la excepción, el error, el desvío, la novedad y la sorpresa. El mundo sublunar en el que se desarrollan tanto las entidades naturales como los cursos de acción intencional se caracteriza por la contingencia, por el carácter aproximativo de todas sus determinaciones, por la negación de la necesidad absoluta que impera en el orden de la realidad inmaterial⁸³⁷. La materia del mundo sublunar garantiza el movimiento de lo físico en sentido amplio, mientras que la forma ínsita en el devenir proporciona un altísimo grado de regularidad y orden en la pluralidad de los procesos. Con todo, ese movimiento, en la medida en que es y puede ser puesto en marcha, está ya siempre *expuesto* al ámbito de la incertidumbre, la accidentalidad y el azar. El movimiento es, como recordaba Aubenque, el comienzo de la aventura⁸³⁸. Y esa aventura contiene por igual el dinamismo natural inconsciente conforme a fines y la realización consciente de proyectos intencionales basados en el deseo, sometidos a la deliberación y ejecutados mediante la acción voluntaria y responsable del ser humano. Una aventura siempre arriesgada, pues los cálculos prácticos que nos permiten elaborar un proyecto existencial sólo son válidos y eficientes *allí donde el grado de regularidad de los*

⁸³⁶ EN, 1094b11ss: “Λέγοιτο δ’ αὖν ἰκανῶς, εἰ κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὑλὴν διασαφῆσαι: τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὅμοιως ἐν ἀπασι τοῖς λόγοις ἐπιζητέον, ὡς περ οὐδ’ ἐν τοῖς δημιουργουμένοις” | τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἀποδέχεσθαι χρεῶν ἐκαστὰ τῶν λεγομένων: πεπαιδευμένου γὰρ ἐστὶν ἐπὶ τοσοῦτον τὰκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ’ ἐκαστον γένος, ἐφ’ ὅσον ἢ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται: παραπλήσιον γὰρ φαίνεται μαθηματικῷ τε πιθανολογούντος ἀποδέχεσθαι καὶ ῥητορικὸν ἀποδεικτεῖν ἀπαιτεῖν”. Sobre la proximidad conceptual de azar y contingencia, Aubenque, *La prudencia*, op. cit. esp. pp. 77-112; Graeventiz, Gerhard von y Odo Marquard (eds.), *Kontingenz*, Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe XVII, in Zusammenarbeit mit Matthias Christen, Wilhelm Fink Verlag, München, 1998.

⁸³⁷ Bubner, *Geschichtsprozesse...*, op. cit., pp. 35-37.

⁸³⁸ “...el movimiento es fundamento de la contingencia en sentido estricto, al disociar el ser en potencia y el ser en acto, e introducir así el tiempo, es decir, la posibilidad del obstáculo ... entre la causa y el efecto. El movimiento, que es estático ... , es decir, hace salir al ser de sí mismo, es el comienzo de la indeterminación, de la aventura”, Aubenque, *La prudencia...*, op. cit., p. 80-81, n. 18; cf. *El problema del ser en Aristóteles*, op. cit. p. 433.

*procesos es subsumible a la reflexión y a la predicción*⁸³⁹, allí donde las cosas suceden de tal modo que es posible realizar un cálculo acerca de ellas y de su ritmo de ocurrencia. Un ámbito que, simultáneamente, posibilita la acción racional y el movimiento teleológico, pero que alberga en su interior aquello que se presenta como indeterminado, indeterminable y contrario a la razón, impidiendo, por tanto, o dificultando, un comportamiento calculado y razonable. Este es el territorio que acoge nuestro trabajo y el que ve nacer la propuesta filosófica de Aristóteles en torno al azar. Aquél dominio en el que las cosas que llegan a ser emergen del mismo modo *en la mayor parte de los casos*, pero no *siempre* ni *necesariamente*: $\omega(\varsigma \ \acute{\epsilon}\pi\iota \ \tau\acute{o} \ \pi\omicron\lambda\upsilon$ pero no $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$. Un terreno que admite excepciones, desviaciones y eventos marginales no reconducibles a la regularidad estructural de la forma ni a la determinación impuesta por la esencia, acontecimientos imprevistos, en definitiva, que ocasionalmente frustran o favorecen la culminación de un objetivo, o que convierten en significativo un suceso que no estaba contemplado en el origen de una acción intencional como su fin propio, su $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$. El horizonte que acoge la existencia y la relativa inteligibilidad del acontecimiento fortuito es el mundo natural, el mundo del hombre, el universo conceptual en el que regularidad y excepcionalidad se aproximan inexorablemente.

Siendo esto así, no es de extrañar que *Física* II 5 comience con una clasificación de los tipos de eventos centrada en el análisis de las cosas que llegan a ser, $\tau\acute{o} \ \gamma\iota\gamma\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$. El acontecimiento fortuito será investigado, por tanto, en el orden del devenir, $\gamma\acute{\iota}\gamma\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$. Y ello no debería sorprendernos si tenemos en cuenta que $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$ y $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\mu\alpha\tau\omicron\nu$ está siendo juzgados como posibles $\alpha\acute{\iota}\tau\acute{\iota}\alpha$ y que las $\alpha\acute{\iota}\tau\acute{\iota}\alpha$ son, en efecto, las causas del llegar a ser de lo que es. Entre las múltiples cosas que llegan a ser, Aristóteles establece una distinción de enorme relevancia: “En primer lugar, puesto que observamos ($\acute{o}\rho\omega\mu\epsilon\nu$) que algunas cosas suceden siempre de la misma manera ($\tau\acute{o} \ \mu\acute{\epsilon}\nu \ \acute{\alpha}\epsilon\iota \ \omega(\sigma\alpha\upsilon\tau\omega\varsigma \ \gamma\iota\gamma\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha)$) y otras en la mayoría de los casos ($\tau\acute{o} \ \delta\grave{\epsilon} \ \omega(\varsigma \ \acute{\epsilon}\pi\iota \ \tau\acute{o} \ \pi\omicron\lambda\upsilon$), es evidente que de ninguna de ellas se puede decir que su causa sea la suerte o que sucedan fortuitamente ($\acute{\alpha}\pi\omicron \ \tau\acute{\upsilon}\chi\eta\varsigma$), ni de lo que acontece por necesidad y siempre ($\omicron\upsilon\tau\epsilon \ \tau\omicron\upsilon \ \acute{\epsilon}\xi \ \acute{\alpha}\nu\acute{o}\gamma\kappa\eta\varsigma \ \kappa\alpha\iota \ \acute{\alpha}\acute{\iota}\epsilon\acute{\iota}$) ni de lo que lo hace en la mayoría de los casos. Pero como, además de éstas ($\pi\alpha\rho\acute{\alpha} \ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha$), hay también otras de las que todos dicen que suceden

⁸³⁹ Möllers, *Der praktische Zufall*, op. cit., pp. 4-6.

fortuitamente (ἀπὸ τύχης), es evidente que la suerte y la casualidad son algo, pues sabemos que tales hechos son debidos a la suerte y que los que son debidos a la suerte son tales hechos”⁸⁴⁰.

A la hora de roturar el terreno para el análisis de los acontecimientos fortuitos, Aristóteles recurre a la observación para confirmar que, de las cosas que llegan a ser, algunas se producen siempre y necesariamente del mismo modo. Otras, en cambio, llegan a ser regularmente, pero no siempre ni necesariamente. Τύχη y αὐτόματον no pueden en ningún caso ser causa ni de lo que se produce siempre ni de lo que se produce generalmente. Ahora bien, al margen de este tipo de acontecimientos, todo el mundo dice (πάντες φασι) que algunas cosas llegan a ser debido a τύχη y αὐτόματον. Y dado que todos así lo afirman, parece evidente (φανερὸν) que suerte y casualidad no son una mera invención de los seres humanos, sino que hay hechos atribuibles a la suerte y la casualidad y que tales hechos serán, precisamente, los que pertenecen a una clase distinta de las dos descritas con anterioridad. Τύχη y αὐτόματον quedan restringidos, por tanto, al ámbito de lo que no sucede *ni siempre ni la mayor parte de las veces*, es decir, ni necesariamente ni conforme a la regularidad de la naturaleza.

La exposición continúa del modo siguiente: “Ahora bien, algunas cosas suceden para algo, otras no (τὰ μὲν ἔνεκά του γιγνεται τὰ δ’ οὐ). Y, entre las primeras, algunas por elección, otras no, aunque ambas pertenecen a lo que sucede para algo. Es claro, entonces, que entre las cosas que no suceden necesariamente ni en la mayoría de los casos hay algunas que pueden ser para algo. Es <<para algo>> cuanto pueda ser hecho como efecto del pensamiento o de la naturaleza”⁸⁴¹.

⁸⁴⁰ *Fís.* II, 5, 196b10-17: “Πρῶτον μὲν οὐκ, ἐπειδὴ ὁρῶμεν τὰ μὲν αἰεὶ ω(σ)αύτως γιγνόμενα τὰ δὲ ω(ς) ἐπὶ τὸ πολὺ, φανερὸν ὅτι οὐδετέρου τούτων αἰτία ἢ τύχη λέγεται οὐδὲ τὸ ἀπὸ τύχης, οὔτε τοῦ ἐξ ἀνάγκης καὶ αἰεὶ οὔτε τοῦ ω(ς) ἐπὶ τὸ πολὺ. ἀλλ’ ἐπειδὴ ἐστὶν ἃ γιγνεται καὶ παρὰ ταῦτα, καὶ ταῦτα πάντες φασι εἶναι ἀπὸ τύχης, φανερὸν ὅτι ἐστὶ τι ἢ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον: τὰ τε γὰρ τοιαῦτα ἀπὸ τύχης καὶ τὰ ἀπὸ τύχης τοιαῦτα ὄντα ἴσμεν”.

⁸⁴¹ *Ibid.* 196b17-19: “τῶν δὲ γιγνομένων τὰ μὲν ἐνεκά του γιγνεται τὰ δ’ οὐ (τούτων δὲ τὰ μὲν κατὰ προαιρέσιν, τὰ δ’ οὐ κατὰ προαιρέσιν, ἀμφω δ’ ἐν τοῖς ἐνεκά του ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ἐν τοῖς παρὰ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὸ ω(ς) ἐπὶ τὸ πολὺ ἐστὶν ἐνια περι ἃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν τὸ ἐνεκά του. ἐστὶ δ’ ἐνεκά του ὅσα τε ἀπὸ διανοίας αἰν πραχθεῖη καὶ ὅσα ἀπὸ φύσεως”.

La clasificación prosigue su curso apelando a la finalidad y a la teleología en el interior de los diferentes tipos de eventos. Algunos, se nos informa, suceden con vistas a un fin o *ἔνεκά του*, mientras que otros no. De los acontecimientos conducidos teleológicamente, algunos se producen por elección y otros no, si bien tanto unos como otros pertenecen a la esfera de lo que acontece *ἔνεκά του*. Aristóteles afirma que dentro de las cosas que no llegan a ser ni siempre ni la mayor parte de las veces, algunas se producen con vistas a un fin, siendo con vistas a un fin todo aquello que pueda ser hecho como resultado de la naturaleza o del pensamiento.

Habiendo establecido que existen algunos acontecimientos excepcionales que se producen en la esfera de los fines, Aristóteles ofrece una primera definición del fenómeno fortuito: “Pues bien, cuando tales hechos suceden por accidente (κατὰ συμβεβηκός), decimos que son debidos a a suerte (ἀπὸ τύχης). Porque así como una cosa es o por sí o por accidente, lo mismo puede serlo una causa; en la construcción de una casa, por ejemplo, causa por sí es el que tiene capacidad de construirla, causa por accidente puede serlo el blanco o el músico. Lo que es causa por sí es determinado, pero la causa accidental es indeterminada, pues en una misma cosa pueden concurrir multitud de accidentes”⁸⁴². Es decir, cuando un acontecimiento que no es el caso ni siempre ni generalmente cae en la esfera de la finalidad y es producido accidentalmente, entonces decimos que tal acontecimiento es un hecho fortuito. La suerte y la casualidad, por tanto, son definidas en un primer momento como causas de acontecimientos que no llegan a ser ni siempre ni la mayor parte de las veces, que son para algo o con vistas a un fin y que son causados, por último, de modo accidental e indeterminado: “Así pues, como se ha dicho, cuando en las cosas que suceden para algo concurren tales accidentes se dice entonces que éstos son debidos a la casualidad o a la suerte”⁸⁴³

La simple reproducción de los primeros compases de *Física* II 5 nos confronta ya con una pluralidad de interrogantes complejos y muy sugerentes, todos ellos derivados de lo que

⁸⁴² *Ibid.* 196b23-29: “τὰ δὴ τοιαῦτα οἴταν κατὰ συμβεβηκός γένηται, ἀπὸ τύχης φαμέν εἶναι (ὡς περ γὰρ καὶ ὃν ἐστὶ τὸ μὲν καθ’ αὐτὸ τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκός, οὐ τὼ καὶ αἰτίον ἐνδέχεται εἶναι, οἴον οἰκίας καθ’ αὐτὸ μὲν αἰτίον τὸ οἰκοδομικόν, κατὰ συμβεβηκός δὲ τὸ λευκὸν ἢ τὸ μουσικόν: τὸ μὲν οὖν καθ’ αὐτὸ αἰτίον ὠρισμένον, τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκός ἀόριστον: ἀπειρα γὰρ αἶν τῷ ἐνὶ συμβαίῃη”.

⁸⁴³ *Ibid.* 196b29-31: “καθάπερ οὖν ἐλέχθη, οἴταν ἐν τοῖς ἐνεκά του γιγνομένοις τοῦτο γένηται, τότε λέγεται ἀπὸ ταῦτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης”.

constituye la arquitectura preliminar de la doctrina aristotélica del azar, a saber: una clasificación pormenorizada de los tipos de acontecimientos o eventos. Ahora bien, como ha indicado con acierto Jürgen Möllers, toda clasificación exige por principio de un criterio específico de organización aplicable a un determinado campo de trabajo⁸⁴⁴. En este sentido, cuando Aristóteles se enfrenta a la ordenación conceptual de las cosas que llegan a ser, τὰ γιγνόμενα, emplea tres criterios distintos. Los acontecimientos pueden ser clasificados, en efecto, a) según un criterio temporal-frecuencial, b) según un criterio teleológico y, finalmente, c) según un criterio causal. Atendiendo a estos presupuestos, la clasificación aristotélica de los tipos de eventos se organiza del modo siguiente:

A) Desde una perspectiva temporal-frecuencial, los acontecimientos pueden ser el caso:

a.1. siempre: τὰ ἀεὶ ὡς αὐτῶς γιγνόμενα

a.2. regularmente y, por tanto, la mayor parte de las veces: τὰ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γιγνόμενα

a.3. irregularmente y, por tanto, de modo excepcional o ni siempre ni la mayor parte de las veces: παρὰ ταῦτα γιγνόμενα

A su vez, los acontecimientos incluidos en la clase a.1 son definidos como acontecimientos necesarios (ἐξ ἀνάγκης), como observamos en el salto del pasaje 196b10ss, donde se dice que algunas cosas suceden siempre de la misma manera, al pasaje 196b12, donde lo que acontece siempre es identificado con lo que acontece por necesidad⁸⁴⁵.

B) Desde una perspectiva teleológica, los acontecimientos se dividen en:

b.1. acontecimientos producidos con vistas a un fin (ἔνεκά του)

b.2. acontecimientos producidos al margen de un fin (οὐχ ἔνεκά του)

⁸⁴⁴ Möllers, op. cit., p. 67.

⁸⁴⁵ Sobre ésta identificación pivota buena parte de la argumentación de Lindsay Judson, tanto en su tesis no publicada *Aristotle on necessity, chance and explanation*, op. cit., como en su artículo ya comentado supra, vid. el *status quaestionis*.

C) Por último, desde un enfoque etiológico, los acontecimientos pueden ser causados:

c.1. esencialmente, es decir, según causas propias y determinadas (καθ' αὐτό)

c.2. accidentalmente, es decir, según causas impropias e indeterminadas (κατὰ συμβεβηκός)

Los eventos fortuitos o casos de azar serían, por tanto, aquellos que se producen *excepcionalmente* desde un enfoque temporal-frecuencial; *con vistas a un fin* o *para algo* desde la perspectiva teleológica y *accidentalmente* en sentido etiológico. Tal es la definición que encontramos al cierre de Física II 5: “Así, como se ha dicho, la suerte y la casualidad son causas accidentales de cosas que pueden suceder, pero no absolutamente ni en la mayoría de los casos, y de éstas las que suceden para algo”⁸⁴⁶ La exposición no puede ser más clara, al contrario de lo que afirmara ya un Torstrik en su artículo de 1885. Es más, podemos afinar nuestro análisis y aportar un tono conclusivo y contundente diciendo que los acontecimientos fortuitos son aquellos que pueden ser incluidos en a.3, b.1 y c.2. Ahora bien, la precisión analítica no satisface plenamente nuestros deseos. La claridad expositiva de estos pasajes no elimina la necesidad de plantear una serie de preguntas relativas a las características del evento fortuito. Ellas nos asistirán en la reconstrucción teórica del sentido de la doctrina aristotélica. Pero sólo podrán resultarnos útiles en la medida en que desvelen el significado propio de los rasgos definitorios del eventos fortuito, a saber: la excepcionalidad, la finalidad y la accidentalidad. Es necesario recordar en este punto que tales características no son investigadas en cuanto tales en la *Física*. Antes bien, su naturaleza, su función y su sentido emergen y se enriquecen en el interior de otros escritos elementales del *corpus* como la *Metafísica* y las *Éticas*. Por ello, la presentación y la reconstrucción teórica que pretendemos ensayar de la teoría del azar aristotélica no puede nunca reducirse a los pasajes de *Física* II, 4-6. En efecto, los

⁸⁴⁶ *Ibíd.* 197^a32-35: ἐστι μὲν οὖν ἄμφω αἰτία, καθάπερ εἴρηται, κατὰ συμβεβηκός· καὶ ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον ἐν τοῖς ἐνδεχομένοις γιγνεσθαι μὴ ἀπλῶς μηδ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, καὶ τούτων οὐκ ἂν γένοιτο ἐνεκὰ τοῦ. Existiría una tercera definición del azar en *Física* II 5. En efecto, una vez analizado el ejemplo del acreedor que recupera inesperadamente su dinero en el ágora, no habiéndose dirigido allí con esa intención, Aristóteles concluye: “Vemos entonces que la suerte es una causa accidental que concurre en las cosas que se hacen para algo y que son objeto de elección”, 197^a5-6 [δῆλον ἄρα οὐκ ἂν τύχη αἰτία κατὰ συμβεβηκός ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν τῶν ἐνεκὰ τοῦ.]. Esta definición, como es evidente, afecta a lo que en *Física* II 6 será definido bajo el término τύχη, esto es, los acontecimientos fortuitos causados accidentalmente *en el orden del interés humano*. Dado que aún no hemos examinado la distinción aristotélica llevada a cabo en II 6, dejaremos para más adelante la discusión de este pasaje.

conceptos clave manejados por Aristóteles no aparecen explicitados en *Física* II 4-6. Su investigación nos permitirá confirmar la que es la tesis fundamental de nuestro trabajo, a saber: la naturaleza práctica de τύχη como dimensión rectora de los análisis aristotélicos. Pues sólo en relación con el ámbito de la praxis será posible comprender por qué un acontecimiento excepcional causado accidentalmente puede ser denominado fortuito, siendo así que lo fortuito pertenece al ámbito de lo “para algo” y que, sin embargo, a juzgar por muchos lugares del *corpus*, lo que se produce por azar no es en ningún caso con vistas a un fin⁸⁴⁷. Como venimos repitiendo, la clave está en la *interpretación no explicativa de la finalidad del evento casual*. Pero no nos apresuremos. Por el momento, intentemos formular las preguntas pertinentes al hilo de la clasificación de los tipos de eventos que hemos esbozado con anterioridad.

En relación con el criterio temporal-frecuencial de clasificación, parece necesario examinar las siguientes cuestiones. En primer lugar: ¿qué debemos entender por τὰ ἀει□ ω(σαύτως γιγνόμενὰ? ¿Qué significa que algunos acontecimientos se producen siempre y que tales acontecimientos son, además, necesarios? Pues, en efecto, lo que siempre es de la misma manera es identificado en 196b12 con τὸ ἐξ ἀνάγκης. ¿En qué sentido existe una correspondencia entre la noción modal de la necesidad y la modal del ἀεί? ¿cómo afecta la concepción aristotélica de la necesidad a la fijación conceptual de lo fortuito? ¿hasta qué punto es relevante la oposición entre el azar y la necesidad como innovación de la propuesta aristotélica frente a la filosofía precedente?. En segundo lugar: ¿Qué significa que algunos acontecimientos suceden ω(ς ἐπι□ τὸ πολὺ? ¿Qué relación existe entre la noción estadística de lo regular, lo general y lo frecuente y los conceptos de contingencia y azar? ¿Qué nos dice la aceptación de éste último en relación a las interpretaciones deterministas de Aristóteles? Y, por último, ¿por qué se nos dice que la suerte y la casualidad no pueden ser causas ni de los acontecimientos necesarios ni de los regulares y que lo producido fortuitamente no puede ser incluido en la clase de los eventos ἀεί ni ω(ς ἐπι□ τὸ πολὺ? ¿Qué son acontecimientos παρὰ ταῦτα ? ¿Debemos entender la excepcionalidad del acontecimiento fortuito en sentido absoluto o en sentido relativo?

⁸⁴⁷ Ya hemos señalado con anterioridad dichos pasajes. Los repetimos por mor de la comodidad: *An.Post* II, 95^a8-9; *Físs*, II 8; *PA* I 5, 645 a24-25; *Ret.* I 10, 1369^a32-b5; *Protr.* B12.

El criterio teleológico terminará mostrándose como el ámbito decisivo a la hora de comprender correctamente la propuesta de Aristóteles. En relación al mismo, los problemas dignos de examen serán los siguientes: ¿qué significa que un acontecimiento se produce con vistas a un fin? ¿Es compatible esta definición con la afirmación según la cual los eventos fortuitos son finalísticos? Apoyándonos en textos aristotélicos, veremos que el sentido tradicional o explicativo de ἔνεκά του no es aplicable a eventos excepcionales y accidentales, con lo que habremos de examinar si es posible hablar de esta expresión en un sentido secundario o no causal-explicativo. La respuesta afirmativa a esta pregunta nos conducirá al ámbito de la praxis, donde será necesario descodificar la finalidad atribuida al evento fortuito en el sentido de la relevancia o significación práctica de un acontecimiento para un determinado proyecto vital orientado a la felicidad.

Desde el punto de vista del criterio causal y habiendo definido τύχη y αὐτόματον desde la modalidad accidental de la causación o αἰτία κατὰ συμβηβεκός, investigaremos los siguientes aspectos: ¿qué es una causa? ¿Qué es una causa accidental? ¿Por qué decimos que los eventos fortuitos son producidos y, principalmente, *explicados* por referencia a la modalidad accidental del ser-causa? ¿Qué relación tiene esa modalidad con la afirmación palmaria de Aristóteles según la cual el azar, en sentido estricto, no es causa de nada⁸⁴⁸? La determinación etiológica del evento fortuito nos obligará, en este sentido, a llevar a cabo algunas consideraciones generales sobre el accidente en la filosofía de Aristóteles. En concreto, sobre el ὄν κατὰ συμβηβεκός y su relación con las descripciones proposicionales de cierto tipo de conexiones causales. Una vez determinada la ubicación conceptual de Aristóteles en la doctrina causal, nos ocuparemos de un aspecto más complejo de su propuesta. Nos referimos a la consideración de lo fortuito no ya desde el punto de vista de la causación como αἰτία κατὰ συμβηβεκός, sino desde el punto de vista del resultado como acontecimiento inesperado de corte significativo en la esfera de los intereses humanos. Veremos entonces hasta qué punto aparecen vinculadas la dimensión de la accidentalidad y la dimensión de la significación práctica o teleología del acontecimiento fortuito. Τύχη, en efecto, no es sino el resultado accidental que favorece o dificulta un curso de acción intencional orientado a un objetivo, esto es, el trastorno positivo o negativo de un proyecto orientado a la vida buena en el seno de la temporalidad y la incertidumbre.

⁸⁴⁸ *Fís.* II, 5, 197^a13-14.

En los próximos apartados nos concentraremos en la comprensión de estos tres rasgos de lo fortuito identificados por Aristóteles. Por mor de la exposición, nos ha parecido más conveniente reservar para el final la explicación de la finalidad del hecho fortuito, cuyo sentido emerge con mayor claridad una vez analizado el rasgo de la causación accidental. Por ello, no seguiremos el orden de la exposición aristotélica y examinaremos del modo siguiente las notas constitutivas de lo fortuito: I) excepcionalidad, II) accidentalidad y III) finalidad.

B.1. EXCEPCIONAL:

El primer rasgo definitorio del acontecimiento fortuito es la *excepcionalidad*. Insistamos desde el comienzo en la necesidad de entender esta característica desde el punto de vista de la filosofía griega en general y de la aristotélica en particular, y no desde las estructuras conceptuales del pensamiento científico moderno⁸⁴⁹. En efecto, nos parece

⁸⁴⁹ Con el surgimiento de la ciencia moderna y la mecanización de la imagen del mundo, el concepto griego y aristotélico del azar es sometido a una violenta deformación, perdiendo por completo su dimensión práctica y antropológica y quedando sometido a esquemas estrictamente nomológicos, epistémicos y estadísticos. La imagen moderna de la totalidad del ser está determinada por las nociones de ley y causa. En este sentido, absolutamente todo acontecimiento constatable en el orden del devenir pertenece a una regulación nomológica de lo ente conforme a leyes fijas y, lo que es más importante, perfectamente cognoscibles para el intelecto humano, para el lector del libro de la Naturaleza. Desde el interior de este marco interpretativo, el azar se convierte en el testimonio de los límites progresivamente

enormemente inadecuado concebir la noción aristotélica de excepcionalidad en el sentido de una limitación teórica de la validez universal de las leyes naturales. El profesor Calvo Martínez ha tenido en cuenta estos riesgos a la hora de subrayar la íntima conexión existente entre las nociones de excepcionalidad, irregularidad e infrecuencia y el concepto moderno de *ley*. La ley o la norma son concebidas como fuentes de regularidad y orden. Todo contexto legítimo, normativizado y regulado viene organizado, por tanto, según pautas estructurales que orientan el ritmo de los fenómenos. Y esos fenómenos, en cuanto sujetos a ley, aparecen caracterizados por su regularidad, por su ajuste en el interior de una totalidad dinámica y coordinada. En este sentido, la excepción es todo aquello que no se produce conforme a una ley dada, aquello que cae fuera de la regularidad impuesta por las condiciones nomológicas que rigen el comportamiento de un determinado marco de eventos, ignorando la pauta o transgrediéndola. Sus resultados son la frustración explícita de la norma -la contradicción o el error- o la autonomía irreductible de aquello que se produce no ya en contra, sino al margen de todo tipo de ley⁸⁵⁰. El ámbito biológico de las entidades naturales es un buen ejemplo del primer tipo de excepcionalidad, mientras que el terreno del accidente comprende numerosos ejemplos para la segunda. En relación al primer tipo, el mismo Aristóteles dedicará buena parte de sus investigaciones teratológicas al estudio de los *errores de la naturaleza*, las anomalías aberrantes cuya existencia sólo puede ser interpretada en términos de una ruptura de la norma estructural que impone, por ejemplo, que los individuos de la especie humana tengan *por lo general* una cabeza y no dos, veinte dedos y no veintiuno, dos piernas y no tres, brazos y no alas, etc. No en balde, las monstruosidades en el ámbito de los seres vivos serán denominadas posteriormente *errata naturae*. En efecto, aquello que ha quedado trastornado en el nacimiento excepcional de un monstruo es, precisamente, la naturaleza, entendida como mecanismo regular que rige y conduce el nacimiento, el

eliminables del conocimiento humano, y su naturaleza excepcional queda reconducida a posiciones correlativas completamente ajenas al pensamiento aristotélico: ley-excepción, sistema-error... El concepto aristotélico del azar, por el contrario, debe ser interpretado desde la conjunción de sus propuestas físicas y éticas como expresión o concreción de la contingencia en el seno de los procesos naturales e intencionales. La excepcionalidad es clave no por relación al concepto de ley, sino como manifestación de una determinada concepción de la *Physis* como orden táxico y regulado abierto, sin embargo, a la irrupción de lo fortuito, a la relativa indeterminación del futuro, al ser, en fin, concebido como proceso abierto y no como totalidad conclusa ya siempre predeterminada. Las implicaciones prácticas desde el punto de vista de la libertad de acción humana son evidentes.

⁸⁵⁰ Calvo distingue con precisión entre la anomalía o contradicción explícita de la norma (lo antinatural) y la anomía o expresión singular de aquel acontecimiento para el cual no es posible encontrar una ley aglutinante. Calvo Martínez, Tomás, "El azar en la Física de Aristóteles", op. cit, pp. 273-281.

crecimiento y la corrupción de todas las cosas. Es la naturaleza misma lo que yerra, lo que se desplaza hacia el exterior del flujo cíclico de la norma específica, lo que vagabundea y se distrae de su recto devenir. No siempre, ciertamente, ni siquiera en un número de casos medianamente significativo, mas de modo implacable en sus apariciones ocasionales. En el terreno conceptual de la ontología y la física aristotélicas, el esquema biológico que estamos utilizando tiene una clara traducción. Desde un punto de vista dinámico, la normatividad del ser y la regularidad observable del devenir encuentran su fundamento en la *Physis*, que viene definida como principio de movimiento y reposo de los seres naturales⁸⁵¹. Un movimiento que, en virtud de la forma estructural o *eidos*, se desenvuelve regular y ordenadamente. En efecto, desde el enfoque estructural, la organización coordinada de lo ente se sustenta sobre la especificidad del *eidos*, que funciona como modelo de acción y pauta inmanente, orientando el movimiento de los φύσει ὄντα hacia la culminación de los fines que le son propios. La naturaleza es fuente de orden y regularidad, por tanto, porque es forma⁸⁵² y porque es fin, porque impulsa de modo inmanente el desplegarse de lo ente hacia sí mismo⁸⁵³, hacia la plenitud de las determinaciones que esencialmente le corresponden. De este modo, la forma y el τέλος se convierten en ἀρχαί en sentido estricto, principios rectores que gobiernan, conducen y acompañan el desvelamiento teleológico y natural del ser. Siendo esto así, la naturaleza, identificada aquí con los conceptos de ley y norma⁸⁵⁴, no puede sino ser el fundamento de todo aquello que se produce de modo ordenado y regular, el principio de la *normalidad* vigente: “Porque las cosas mencionadas, y todas las que son por naturaleza, llegan a ser siempre o en la mayoría de los casos, lo que no sucede en los hechos debidos a la suerte y la casualidad”⁸⁵⁵. La excepción y la irregularidad, la suerte y la casualidad, la anomalía, el territorio opaco de lo anómico y lo singular caen fuera del

⁸⁵¹ *Física* II, 1, 192b13; 192b21-23.

⁸⁵² *Ibid.*, II, 1, 193^a30; 193b3-7.

⁸⁵³ *Ibid.*, II, 1, 193b12-13 “Además, la naturaleza entendida como generación es un proceso hacia la naturaleza entendida como forma”, [ἐτι δ’ ἡ φύσις ἡ λεγομένη ως γένεσις ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν].

⁸⁵⁴ Insistimos: ley y norma deben ser aplicados a Aristóteles no desde una concepción nomológica articulada en torno a los mecanismos racionales que vinculan necesariamente todos los acontecimientos, sino desde el plano ontológico del *eidos* como fuente de orden o pauta estructural.

⁸⁵⁵ “τὰ ὅλα μὲν γὰρ καὶ πάντα τὰ φύσει ἡ αἰεὶ οὕτω γιγνεται ἡ ως ἐπὶ τὸ πολὺ, τῶν δ’ ἀπὸ τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου οὐδέν”, II, 8, 198b34-198b^a36.

ámbito de acción de lo natural. Por ello, sus expresiones imprevisibles no pueden ser catalogadas más que en el terreno de aquello que no sucede ni siempre ni la mayor parte de las veces. Pues la *Physis* como forma y como fin, en efecto, promueve que los acontecimientos naturales sucedan siempre o generalmente del mismo modo. Y así sera. Así será, sin duda, *a menos que algo lo impida*: “Además, en todo lo que hay un fin, cuanto se hace en las etapas sucesivamente anteriores se cumple en función de tal fin. Pues las cosas están hechas de la manera en que su naturaleza dispuso que fuesen hechas, y su naturaleza dispuso que fuesen hechas de la manera en que están hechas, si nada lo impide (αὐτὸν μὴ τι ἐμποδίζει).”⁸⁵⁶

Olvidémonos de la interpretación nomológica de lo excepcional como alteración de una ley dada, y centrémonos en la complejidad de la propuesta aristotélica. Es decir, preguntémonos qué significa el hecho de que Aristóteles distinga entre diversos tipos de eventos y que entre ellos, además, tengan cabida los acontecimientos que no suceden ni siempre ni la mayor parte de las veces. La excepcionalidad, la irregularidad y la infrecuencia del acontecimiento fortuito presuponen una determinada conceptualización de la complejidad del ser, de los distintos niveles en que este puede ser asediado y de las características que definen cada uno de esos niveles. Que existan acontecimientos excepcionales implica, en definitiva, que *pueden existir* acontecimientos excepcionales i.e., que en el seno de los procesos naturales y de los tipos de eventos observables, la perdurabilidad y la regularidad no son los únicos parámetros en los que se expresa la movilidad del ser⁸⁵⁷. Lo permanente inalterable no parece verse afectado por la existencia de lo excepcional, pues, en efecto, nada puede por definición trastornar la eterna repetición de lo mismo. En cambio, el dominio en cuyo interior impera un alto grado de regularidad sí aparece expuesto a los impedimentos, las anomalías, las anomalías, los accidentes, los monstruos y los casos fortuitos. Expuesto y siempre amenazado, porque el ritmo que opera en su interior no es el de la necesidad que impone la exacta repetición de lo que se repite, sino el de la regularidad de aquello que ocurre en la mayor parte de los

⁸⁵⁶ “ἐτι ἐν οἷοις τέλος ἐστὶ τι, τούτου ἐνεκα πράττεται τὸ πρότερον καὶ τὸ ἐφεξῆς. οὐκοῦν ὡς πράττεται, οὕτω πέφυκε, καὶ ὡς πέφυκεν, οὕτω πράττεται ἐκαστον, αὐτὸν μὴ τι ἐμποδίζει.”, II, 8, 199^a8-11.

⁸⁵⁷ Y es que el ser no sólo se dice en el sentido de las categorías, de la potencia y el acto y del ser verdadero y el ser falso, sino también, de modo particularmente relevante, en el sentido del accidente. Cf. Brentano, F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, G. Olms, Hildesheim, 1960, p. 18; Aubenque, *El problema del ser...*, op. cit., pp. 420ss

casos, siempre que nada lo impida. Es precisamente esa posibilidad minúscula de irrupción lo que tenemos que valorar a la hora de hacernos cargo de la excepcionalidad del acontecimiento fortuito. Para ello, habremos de comprender primeramente el sentido del ἀεὶ ὡσαύτως γιγνόμενα y del ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ? ¿Por qué es posible, junto a ambos tipos de eventos, hablar de lo fortuito?

La distinción aristotélica entre acontecimientos necesarios, regulares y excepcionales según el criterio frecuencial está basada en consideraciones estrictamente cosmológicas⁸⁵⁸. En efecto, del mismo modo que Platón había distinguido entre una región del ser y otra del devenir, entre una dimensión ontológica esencial y una subsidiaria, el universo de Aristóteles se divide en dos esferas bien diferenciadas⁸⁵⁹. Por un lado, un sistema de entidades supremas que podemos identificar con la esfera celeste, los cielos, el orden de los astros y las constelaciones, los planetas y sus movimientos, el territorio supralunar poblado de sustancias eternas no sometidas a la generación ni a la corrupción⁸⁶⁰. Este espacio supralunar de estrellas fijas está rodeado por la divinidad suprema o Primer Motor, el cual, como es sabido, imprime a las sustancias incorruptibles un movimiento eterno inalterable, perfecto y sumamente armónico. Ese, en efecto, que Aristóteles admira y refiere cuando afirma que algunas cosas suceden siempre y necesariamente del mismo modo. En efecto, observamos que el sol prosigue un día tras otro un curso inalterable, que las estrellas rotan cíclicamente sin la más mínima alteración, que los días *siempre* suceden a las noches, la primavera al invierno, el invierno al otoño, que la luna cumple inevitablemente con sus diferentes fases, etc. Todo el dominio de esfera celeste que el ser humano contempla absorto y maravillado representa a ojos del estagirita la imagen móvil de la perfección, la justificación misma

⁸⁵⁸Una cosmología, por lo demás, anclada en presupuestos ontológicos precisos y con implicaciones de carácter práctico absolutamente fundamentales. En esta línea de pensamiento, la conexión entre las dimensiones cosmológica, metafísica y ética de la filosofía aristotélica han sido subrayadas, a nuestro juicio de modo ejemplar, por Pierre Aubenque en *La prudencia...*, op. cit. Desde un enfoque bien distinto, mas con claras similitudes de fondo, las investigaciones de Lindsay Judson insisten en el trasfondo cosmológico de la distinción entre tipos de eventos y en la fundación ontológica de la misma, Judson, Lindsay, *Aristotle on necessity, chance and explanation*, PhD Dissertation, Oxford, 1986.

⁸⁵⁹ A estas dos esferas hay que añadir, por supuesto, el dominio del Primer Motor, acto puro de autorreflexión, inmóvil e inmaterial, que pone en movimiento todas las cosas al modo del fin supremo y asíntotico al que éstas aspiran. Cf. *Metafísica*, XII.

⁸⁶⁰ *Met.* XII 1, donde se distingue entre tres tipos de entidades, sensible corruptible, sensible eterna, e inmóvil.

de la belleza y la autosuficiencia del cosmos. Frente a esta parcela inalterable, armónica y perfecta del ser, Aristóteles localiza un pequeño sector cósmico en cuyo seno las cosas que son se ven sometidas a un movimiento que, si bien es regular en su mayor parte, no puede ser considerado inmutable y perfecto. Se trata del movimiento natural de la generación y la corrupción⁸⁶¹. En cuanto natural, ese movimiento está ordenado y se conduce regularmente conforme a fines, como vimos, pero carece del grado de perfección del orden celestial. Por lo general, las semillas plantadas en tierra fértil dan lugar a árboles robustos, pero, eventualmente, el terreno sembrado puede verse asolado por terribles lluvias o fuego, que impiden a las semillas fructificar del modo que les es propio. Asimismo, las mujeres paren varones y hembras que *generalmente* llegan a la edad adulta, pero lo cierto es que muchos niños mueren por enfermedades o accidentes, viendo interrumpido su curso vital de manera irreversible. En un tono menos dramático, podemos decir con Aristóteles que, normalmente, en verano hace calor y en invierno frío, pero que es posible y, de hecho, ocasionalmente así sucede, que algunos días de verano sean extrañamente gélidos, mientras que ciertas jornadas invernales nos sorprendan con agradables temperaturas. ¿A qué se debe este margen de imperfección, esta suspensión de la norma en el orden natural? Aristóteles nos explica que las entidades que pueblan el espacio mínimo⁸⁶² situado bajo el cielo y la luna están compuestas de materia⁸⁶³ y que dicha materia, a su vez, se compone de cuatro elementos primordiales: el agua, el aire, el fuego y la tierra. La composición matérica de las entidades sublunares –sustancias sensibles– implica que éstas estén sujetas a la generación y a la corrupción⁸⁶⁴. Implica,

⁸⁶¹ Sobre las sustancias sensibles como susceptibles de generación y corrupción, *GA* II 1, 731b25; *IV* 4, 270 b 12-18; *DC* I 2, 269b b 13-17; *PA* I 1, 641b 18-20; *Meteor.* I 3, 340b6-10; *Met.* 1010^a28-32; cf.; Simplicio, *In phys.* 580.

⁸⁶² En *Metafísica*, Aristóteles afirma que “la región de lo sensible que constituye nuestro entorno es la única que se perpetúa mediante destrucciones y generaciones” y que ésta representa un sector mínimo de la totalidad del cosmos: “una parte del todo que apenas es nada” [ὁ γὰρ περὶ ἡμᾶς τοῦ αἰσθητοῦ τόπος ἐν φθορᾷ καὶ γενέσει διατελεῖ μόνος ὢν, ἀλλ’ οὐτος οὐθὲν ὡς εἶπεν μόριον τοῦ παντός ἐστιν], *Metafísica* IV, 5, 1010^a28-32.

⁸⁶³ *Metafísica* VIII, 1, 1042^a25; VIII, 5, 1044b25. Sobre el concepto aristotélico de ὕλη, vid. el monumental estudio de Happ, H., *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin/NewYork, 1971; cf. Cencillo, L., *HYLE. Origen, concepto y funciones de la materia en el corpus aristotelicum*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Luis Vives, Madrid, 1958; Giacon, C., *Il divenire in Aristotele*, Padova, 1947; Rivaud, A., *Le probleme du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu’à Théophraste*, Felix Alcan Editeur, Paris, 1906, esp. pp. 369-454.

⁸⁶⁴ “Las generaciones naturales son las de aquellas cosas cuya generación proviene de la naturaleza: aquello de lo que provienen es lo que llamamos materia, aquello bajo cuya acción se generan es alguna de las cosas que son por naturaleza, y aquello que llegan a ser es <<hombre>> o <<planta>> o alguna otra de

además, que el dinamismo que las caracteriza esté continuamente expuesto a la posibilidad de alteraciones imprevistas, irrupciones, obstáculos, frustraciones y desviaciones, pues la materia es fuente de indeterminación y asume, en cuanto tal, la posibilidad del accidente. Y, por último, impone el que dichas entidades estén irremediabilmente sometidas a la corrupción, es decir, que tengan un principio y un final, mientras que las sustancias inmateriales, compuestas de éter, son eternas⁸⁶⁵. De este modo, el movimiento de los seres naturales está abocado a la extinción y expuesto a la novedad, la sorpresa, la alteración, la destrucción y la modificación. En cuanto tal, la regularidad del dinamismo sublunar es alta, dada la presencia inmanente de una estructura eidética de fines, mas no completa, como sí lo es en el caso de las sustancias eternas que, al no estar sujetas al cambio, describen ya siempre movimientos circulares perfectos⁸⁶⁶

Cuando Aristóteles distingue un primer tipo de eventos desde la perspectiva temporal-frecuencial diciendo que “algunas cosas suceden siempre de la misma manera”, sin duda está pensando en el orden supralunar de las estrellas fijas. Por ello resulta comprensible que, pocas líneas más abajo, identifique la perdurabilidad no modal de “lo que ocurre “siempre” con la expresión modal “necesariamente”⁸⁶⁷. En efecto, el sentido principal de la necesidad es, como se nos dice en *Metafísica* V 5, “lo que no puede ser de otro modo que como es”. Principal, en efecto, porque, “todas las demás cosas se denominan

las cosas de este tipo, las cuales decimos que son entidades en sumo grado. Por lo demás, todas las cosas que se generan, sea por naturaleza sea por arte, tienen materia: en efecto, cada una de ellas tiene potencialidad para ser y para no ser, y tal potencialidad es la materia en cada cosa” [αἱ δὲ γενέσεις αἱ μὲν φυσικαὶ αὐταὶ εἰσιν ὧν ἡ γένεσις ἐκ φύσεως ἐστίν, τὸ δ' ἐξ οὐ γιγνέται, ἣν λέγομεν ὑλὴν, τὸ δὲ ὑφ' οὗ τῶν φύσει τι ὄντων, τὸ δὲ τι ἄνθρωπος ἢ φυτὸν ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ἃ δὴ μάλιστα λέγομεν οὐσίᾳς εἶναι ἅπαντα δὲ τὰ γιγνόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὑλὴν: δυνατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἐκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ ἐν ἐκάστῳ ὑλῇ] *Metafísica* VII, 7, 1032^a15-22 y VIII.

⁸⁶⁵ Véase *De caelo* I y II, dedicados al cielo, los astros que lo pueblan y la Tierra; III y IV, que examinan en profundidad los cuatro elementos sublunares.

⁸⁶⁶ *Ibíd.* II.

⁸⁶⁷ *De int.* 19a.7-22; *An. pr.* 32b4-10; *Top.* 112b1-20; *Fís.* 196b10-20; *DC*, I, 12; *GC.*, 335a33-b3 y II, 2; *PA*, 639b23-4; *Met.* 1026b27-30; Tomando como punto de partida los trabajos de Moravcsik y Waterlow, Lindsay Judson se ha ocupado de la relación entre la noción de necesidad y lo que, en principio, parecer ser una noción no modal: “lo que ocurre siempre”. Además del artículo que hemos mencionado con frecuencia, es si cabe más esclarecedor al respecto su tesis no publicada *Aristotle on necessity, chance and explanation*, op. cit..

necesarias de un modo u otro, en virtud de este significado de necesario”⁸⁶⁸. Podemos afirmar, entonces, que en nuestra observación del ámbito del devenir, vemos que en la esfera celeste se producen acontecimientos recurrentes inalterables, idénticos en su proceder; y que suceden de tal modo porque las sustancias que cumplen dicho movimiento no pueden comportarse de modo distinto a como lo hacen. De manera que la posibilidad de la más mínima alteración en su curso queda por definición descartada. Aquello que no puede comportarse más que del modo en que se comporta se producirá, siempre que sea el caso⁸⁶⁹, en uno y el mismo modo. Esta es a nuestro entender la clave del concepto aristotélico de necesidad aplicado al ámbito del movimiento: la necesidad no es un modo de la causación sino una modalidad del acontecer, es decir, el modo en que cierto tipo de entidades se comportan dada su constitución intrínseca. Necesariamente, por tanto, significa que la naturaleza intrínseca de uno de los tres tipos de entidades descritos en *Met.* XII 1 -las entidades sensibles incorruptibles- obliga a tales sustancias a ser siempre y sin excepción del modo en el que son, a acontecer una y otra vez de la misma manera. Lo que es siempre y necesariamente del mismo modo descarta la posibilidad de todo trastorno en el interior de su trayectoria. El movimiento de las estrellas fijas y las entidades supremas es, en definitiva, un movimiento eterno, perfecto, inmodificable, inalterable y, en cuanto tal, absolutamente necesario⁸⁷⁰. El movimiento propio de τὰ αἰὲν ὡς αὐτως γιγνόμενα.

⁸⁶⁸ *Met.* V, 5, 1015a.33-36: “ἐτι τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν ἀναγκαῖόν φαμεν οὐκ ὥς ἔχειν: καὶ κατὰ τοῦτο τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὰλλα λέγεται πως ἀπαντα ἀναγκαῖα”.

⁸⁶⁹ En efecto, en términos frecuenciales, decir que algo se produce siempre del mismo modo no significa que se produzca *en todo momento del tiempo*, sino que dado un contexto, la aparición del acontecimiento repite inalterablemente una pauta determinada. Esta distinción entre frecuencia absoluta y frecuencia relativa aplicada a los tipos de eventos distinguidos por Aristóteles es fundamental y ha sido debidamente explicitada por Judson en “*Chance and always for the most part in Aristotle*”, en Judson, L.(ed.) *Aristotle’s Physics: A collection of essays*, Oxford, 1991, pp. 73-100. Volveremos sobre ello más adelante.

⁸⁷⁰ La necesidad absoluta es denominada por Aristóteles también “necesidad continua”, *An. pr.* 32 b8 y es la necesidad propia de las sustancias eternas: *GC* II 11, 337b34-338^a2, y esp. 337b35-338^a2: “Pues lo que existe por necesidad también existe, además, siempre (pues lo que es necesario no puede no ser), de suerte que si es de necesidad, es eterno, y si es eterno, es de necesidad” [“τὸ γὰρ ἐξ ἀνάγκης καὶ αἰὲν ἄμα: ὁ γὰρ εἶναι ἀνάγκη οὐχ οἶόν τε μὴ εἶναι: ὥστ’ εἴ ἐστιν ἐξ ἀνάγκης, αἰδιόν ἐστι, καὶ εἰ αἰδιόν, ἐξ ἀνάγκης”]. Un tipo de necesidad que afecta, como dijimos, a la existencia de los cuerpos celestes y sus movimientos: *GA* II 1, 731b24; 770 b11; *EE* V (*EN* VI) 1140^a14; *GC* 338^a17-b3; *PA* 639b23-24; *Met.* VI 2, 1026 b27-28. Asimismo, la necesidad absoluta pertenece al ámbito de la matemática, pues, “por ser una línea recta lo que es, es necesario que los ángulos de un triángulo sean iguales a dos rectos, pero no a la inversa; porque si sus ángulos no fuesen iguales a dos rectos la línea no sería recta”, [“πεὶ γὰρ τὸ εὐθὺ τοδι ἐστίν, ἀνάγκη τὸ τριγωνον δύο ὀρθαῖς ἴσας ἔχειν: ἀλλ’ οὐκ ἐπεὶ τοῦτο, ἐκεῖνο: ἀλλ’ εἴ γε τοῦτο μὴ ἐστίν, οὐδὲ τὸ εὐθὺ ἐστίν”] *Fis* 200^a16-19; cf. *PA* I 1, 640^a3. En relación con las cosas que son

A diferencia de las sustancias incorruptibles de la esfera celeste, el universo sublunar de los φύσει ὄντα se caracteriza por un dinamismo bien distinto. Como acabamos de comprobar, el devenir de las sustancias supremas viene descrito como un ocurrir siempre del mismo modo, como un no poder comportarse lo que es más que en el modo en que necesariamente se comporta. A su vez, la modalidad necesaria del movimiento celeste se fundamenta en la composición íntima de las realidades astrales: entidades etéreas carentes de materia y, por ende, no sujetas a generación y corrupción. En su interior, la excepcionalidad, entendida como modificación o trastorno del curso regular de lo que acontece, es imposible. Pero no sólo la excepcionalidad es imposible, sino también la mismísima generalidad, la regularidad que caracteriza el ámbito de las realidades naturales o sublunares. En efecto, las sustancias sensibles están compuestas de materia y, en este sentido, están sujetas a la generación y a la corrupción. Son, en el sentido originario del término, auténticos φύσει ὄντα, pues su ser consiste en un *llegar a ser*, su existir en un brotar, un pujar, un emerger y un desplegarse. Sólo en la esfera sublunar se cumplen las exigencias del verbo φύω que se esconde tras el sustantivo griego φύσις: crecer y, por ende, nacer y morir. Ciertamente, el ritmo natural de lo que llega a ser, crece y se corrompe en nada asemeja un dinamismo delirante y caótico. El devenir sublunar dista enormemente de ser un mero ajeteo sin razón ni concierto. Al contrario, la naturaleza y las entidades que abundan en ella emergen al ser y perecen de manera regular y ordenada, configurando un plano de inteligibilidad que individualiza el hecho de que las cosas que llegan a ser en la naturaleza son del mismo modo en la mayor parte de los casos. Ahora bien, la regularidad de una generalidad estadística aplicable a muchos pero no a absolutamente todos los casos implica la aceptación de un margen de indeterminación indeleble. Un espacio de riesgo que funciona como horizonte conceptual de todo aquello que escapa al ritmo regular de lo que acontece. El mundo de la

cognoscibles en sentido absoluto, los atributos *per se* que implican o son implicados necesariamente por sus sujetos, se afirma que son por sí mismos y por necesidad: “Por tanto, en el caso de las cosas sabidas sin más, las cosas que se dicen en sí en cuanto que se dan dentro de los predicados o en cuanto que los predicados se dan en ellas son por sí mismas y por necesidad”, [“τὰ ἄρα λεγόμενα ἐπὶ τῶν ἀπλῶς ἐπιστητῶν καθ’ αὐτὰ οὐτως ὡς ἐνυπάρχειν τοῖς κατηγορουμένοις ἢ ἐνυπάρχεσθαι δι’ αὐτὰ τέ ἐστι καὶ ἐξ ἀνάγκης”], *An.Post* 73b16-18; cf. 23-28. Por último, también la necesidad del conocimiento científico es absoluta, dada su inmutabilidad y su estabilidad: “todos creemos que las cosas que conocemos no pueden ser de otra manera; pues las cosas que pueden ser de otra manera, cuando están fuera de nuestra observación, se nos escapa si existen o no. Por consiguiente, lo que es objeto de ciencia es necesario”, [“πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεθα, μηδ’ ἐνδέχεσθαι ἄλλως εἶναι: τὰ δ’ ἐνδεχόμενα ἄλλως, οὐκ ἔστιν ἐξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, λαμβάνει εἰ ἐστὶν ἢ μή. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν”] *EN VI* (EE V), 3, 1139 b 19-23; cf. 1140b31-32; *An.Post* 73^a21-23.

naturaleza, a diferencia del mundo de los astros y los planetas, es un mundo de entidades cuya movilidad oscila entre el nacer y el perecer, entre el ser y el no ser, entre el existir y el no existir. Esa dinámica pendular está sostenida sobre una *taxis* de fines y ello garantiza el carácter ordenado de la naturaleza, esto es, la frecuencia mayoritaria con que acontece lo que llega a ser naturalmente, que se despliega desde su esencia poniéndose en marcha –en obra- hacia sí mismo y hacia la culminación de las determinaciones que esencialmente le corresponden. En este sentido, la naturaleza es el horizonte en el cual las cosas que son llegan a ser regularmente en la mayor parte de los casos (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), pero, por ello mismo, también el horizonte en que ocasionalmente dichas cosas *no acontecen o acontecen de modo inesperado*. Los eventos propios del ámbito sublunar pueden verificarse sólo en la mayor parte de los casos, abriendo así la posibilidad de excepciones, modificaciones o frustraciones en el seno de la regularidad y descartando la posibilidad de que en el universo sublunar sucedan acontecimientos de modo absolutamente necesario. Por ello afirmábamos más arriba que la generalidad es inconcebible en el ámbito de la necesidad: porque la generalidad asume la excepción como complemento indisociable; porque sólo hay regularidad allí donde existe la posibilidad de un cortocircuito y un bloqueo de la misma; porque las cosas son como son la mayor parte de las veces únicamente allí donde también es posible que, eventualmente, sean de otra manera. La diferencia cosmológica entre la dimensión supra- y sublunar se traduce, por fin, en manos de Aristóteles, en la distinción entre los conceptos opuestos de *necesidad y contingencia*, es decir, en la contraposición entre un plano supremo donde lo que acontece no puede acontecer más que como acontece y una dimensión natural en la que los sucesos emergen regularmente del mismo modo, pero admitiendo la posibilidad de desenvolverse de modo distinto, modificarse o no ser el caso en absoluto. Mientras las sustancias eternas no pueden ser más que como son ni comportarse de modo distinto al que se comportan, las entidades contingentes, es decir, toda entidad perteneciente al mundo sublunar, son susceptibles tanto de ser el caso como de no serlo. Y será en este sector ontológico donde Aristóteles localice el segundo tipo de acontecimientos que hemos distinguido al comienzo de este apartado: eventos que se producen por lo general, pero no siempre ni la mayor parte de las veces: τὰ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γιγνόμενα⁸⁷¹.

⁸⁷¹ En relación al ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, el trabajo de Mario Mignucci continúa ofreciéndonos unos de los análisis más detallados acerca de la complejidad y alcance de la expresión aristotélica (ya presente en el *Corpus* hipocrático –*De articulis*, 14.61; 41.22; 47.4; 48.3; 50.34; 55.18; 69.52; *De humoribus* 6.14; y en Tucídides I, 12). Por su parte, R. Sorabji ha basado en la densidad del concepto aristotélico de lo regular una extraordinaria defensa del indeterminismo aristotélico (Necesidad, culpa y causa, op. cit., esp. partes I

Los procesos físicos se caracterizan como vemos por su normalidad estadística⁸⁷². Su regularidad y frecuencia no puede deberse más que a la operatividad inmanente de un principio o fuente de orden. En *Física* II 8, Aristóteles determina el ser de los φύσει ὄντα desde la prioridad lógica y ontológica de la forma (εἶδος) y el fin (τέλος) y desde la eternidad circular de la especie que se manifiesta necesariamente en el ámbito de los individuos⁸⁷³. El movimiento natural se desenvuelve de modo regular y armónico en el ámbito sublunar porque parte originariamente de la determinación formal del τέλος (ley invariable). Es decir, las entidades naturales contienen en sí mismas un principio de movimiento que acompaña y rige su movilidad. Y ese principio rector es, a su vez, τέλος en sentido propio, pues hace que el dinamismo del ente móvil esté orientado al cumplimiento del fin que le corresponde según las determinaciones inscritas en su esencia. La plenitud del fin constituye el objetivo inmanente inscrito en la fuente del movimiento, que se convierte, de este modo en la “aventura” de la que hablara Aubenque, la trayectoria de lo natural hacia sí mismo como tensión hacia la plenitud actual de una forma que puede ser realizada en el tiempo: “pues las cosas por naturaleza son aquellas que, movidas continuamente por un principio interno, llegan a un fin; el fin no es el mismo para cada principio, ni tampoco se llega a cualquier fin desde un determinado principio, sino que desde un mismo principio se llega a un mismo fin, si

y II). Finalmente, como hemos señalado supra, el profesor Judson dedica sus esfuerzos al esclarecimiento de la noción de lo regular mediante el concepto de necesidad.

⁸⁷² Mignucci ha mostrado que la “normalidad” aristotélica puede ser entendida en dos sentidos principales: como instancia de oposición en relación al concepto de “necesidad”, a saber: como “probabilidad” (εἰκός), o como un cierto tipo de necesidad más vinculado a la noción de “regularidad” (op. cit., p. 202). Como recuerda oportunamente Alejandro Vigo, el primero de los dos sentidos es empleado por Aristóteles particularmente en el orden de los escritos prácticos, donde los acontecimientos asumen un margen notable de variabilidad e imprevisibilidad. El segundo, en cambio, es propio de los escritos físicos, pues en el plano del dinamismo natural conforme a fines constatamos un ritmo regular observable raras veces quebrado por la irrupción de excepciones (Vigo, *Zeit und Praxis*, op. cit., p. 59, n. 34).

⁸⁷³ La necesidad de la esencia no afecta a la corruptibilidad de los individuos que, sin embargo, recorren los ciclos de nacimiento y destrucción impuestos por la inmutabilidad de la forma específica de las especies, invariable en el tiempo: “Así pues, es en el movimiento y en la generación cíclica donde existe la necesidad absoluta; si la generación es cíclica, cada cosa necesariamente se genera y se ha generado, y si hay tal necesidad, la generación de las cosas es cíclica[Ἐν τῇ κύκλῳ ἄρα κινήσει καὶ γενέσει ἐστὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης ἀπλῶς: καὶ εἴτε κύκλῳ, ἀνάγκη ἐκαστον γίνεσθαι καὶ γεγόνεναι, καὶ εἰ ἀνάγκη, ἢ τούτων γενέσεις κύκλῳ.], *GC* II, 11, 338^a 14-17.

nada se lo impide (αὐτὸ μὴ τι ἐμποδισθῇ)⁸⁷⁴. Como indica Aristóteles al final de este pasaje, la naturaleza sólo culmina la forma que le es propia si nada se interpone en su camino. El espacio conceptual abierto por el estagirita a la posibilidad de que la Physis yerre y vea frustrado o simplemente postergado su τέλος es la razón de que exista una modalidad del devenir en la que los acontecimientos se producen del mismo modo sólo por lo general, pero no siempre ni necesariamente⁸⁷⁵. A su vez, lo que no se produce siempre sino sólo por lo general, inaugura un tercer ámbito de acontecimientos posibles: aquellos que no se comportan siempre del mismo modo, pero tampoco regularmente. Los acontecimientos παρὰ ταῦτα.

Antes de dedicarnos a ellos debemos llamar la atención sobre un aspecto fundamental en la conceptualización aristotélica del ser natural que afectará directamente a su doctrina sobre el azar. A juzgar por el vocabulario aristotélico y por la exposición que hemos hecho más arriba de sus distinciones ontológicas y cosmológicas, el problema de lo excepcional parece moverse en el territorio empírico de los procesos naturales. Y parece hacerlo, además, de modo estricto, condenando el horizonte de nuestra investigación al mundo de los fenómenos físicos en sentido moderno. La naturaleza no siempre cumple sus objetivos, afirma Aristóteles, sino que, eventualmente, su curso de acción se ve trastocado por incidencias accidentales. Ahora bien, si nos concentramos en la perspectiva empirista -como ya hiciera Mansion- olvidamos un detalle de suma importancia. Lo natural no es sólo el horizonte del fenómeno físico, sino también, y de modo particularmente importante, el contexto en el que se desarrolla la acción humana

⁸⁷⁴ *Física* II, 8, 199b15-18: “φύσει γάρ, οὐσα ἀπὸ τινος ἐν αὐτοῖς ἀρχῇς συνεχῶς κινούμενα ἀφικνεῖται εἰς τι τέλος: ἀφ’ ἐκάστης δὲ οὐ τὸ αὐτὸ ἐκάστοις οὐδὲ τὸ τυχόν, ἀεὶ μέντοι ἐπὶ τὸ αὐτό, αὐτὸ μὴ τι ἐμποδισθῇ”.

⁸⁷⁵ El fundamento de la excepción es la contingencia. El fundamento de la contingencia es la materia. La materia es la posibilidad de los contrarios y, por tanto, la indeterminación que caracteriza el devenir no necesario sino siempre abierto a la posibilidad de lo excepcional en el seno de la Physis. Es evidente que el argumento aristotélico peca de una cierta circularidad: los eventos naturales llegan a ser normalmente, mas no siempre del mismo modo porque existe en ellos, dada su pertenencia al plano sublunar, la posibilidad de que en su interior se produzcan excepciones y trastornos. Existen excepciones y trastornos en el curso de los acontecimientos naturales porque tales eventos se comportan de la misma manera sólo en la mayor parte de los casos y no siempre. La circularidad del razonamiento aristotélico se apoya, a su vez, en la distinción ya señalada entre necesidad y contingencia. Con ella, se nos dice que existen acontecimientos excepcionales porque la totalidad del ser se divide en dos zonas bien diferenciadas, una de las cuales está gobernada por la contingencia, esto es, por la posibilidad de que las cosas que suceden sucedan de modo distinto a como suceden, se vean alteradas en su acontecer o, simplemente, puedan no ser el caso en absoluto.

conforme a fines⁸⁷⁶. En este sentido, la *Physis* es el plano que contiene y posibilita el dinamismo teleológico tanto de la generación y la corrupción como de la *poiesis* y la *praxis*. Las consideraciones realizadas acerca de la necesidad del universo supralunar y la contingencia del sublunar deben ser igualmente aplicadas a la esfera de las producciones y las acciones del hombre, que pertenecen por igual al ámbito de lo que se produce regularmente, pero no siempre ni necesariamente. En este sentido, la filosofía natural y la ética conducen sus investigaciones en un horizonte común, pues tanto en el interior de los procesos naturales como en el seno de las acciones intencionales las cosas ocurren mayoritariamente del mismo modo, pero dejando un espacio siempre abierto a la excepción. $\omega(\zeta \ \acute{\epsilon}\pi\iota \ \tau\acute{o} \ \pi\omicron\lambda\upsilon$ indica que todo proceso en el mundo sublunar –curso de acción natural inconsciente, curso de acción intencional consciente– puede ser determinado sólo de modo aproximado. Al igual que el desarrollo de los animales o las plantas, una acción técnica o racional puede verse modificada, frustrada o favorecida en su realización de manera inesperada y accidental. El fin que funciona como fuente de sentido e inteligibilidad del proceso productivo o de la acción de un ser humano puede cumplirse o no cumplirse. Veamos un ejemplo. Supongamos que un individuo acude regularmente a la misma sala de cine todos los domingos del año, exceptuando sus periodos vacacionales. La intención de asistir a la proyección semanal de una película en los cines *Princesa* de Plaza de España inaugura la trayectoria que conduce a este agente racional hacia el cumplimiento de sus objetivos y la satisfacción de sus deseos. Si nada lo impide, el cinéfilo llegará a la calle Princesa, penetrará desde la Plaza de los Cubos en el hall del edificio, comprará su entrada en taquilla y se sentará durante aproximadamente una hora y media a contemplar un largometraje que ansiaba ver desde hace tiempo. Ahora bien, ese curso de acción y la consiguiente satisfacción del deseo del cinéfilo podrían verse frustrados por múltiples causas. Podría haber un atasco en la autopista o un parón en el metro de Madrid, y el cinéfilo no llegaría a tiempo para el visionado. O bien podría llegar a tiempo como siempre, pues vive próximo a los cines y va caminando hasta ellos cuando, al cruzar despistado la Gran Vía, un automóvil le atropella y termina con su vida y con todas sus futuras tardes de cine. O bien podría esquivar las posibles desgracias de la capital y sentarse en la sala finalmente, creyendo que va a deleitarse con una espléndida obra de arte, cuando un apagón deja sin luz Plaza de España y sus alrededores a

⁸⁷⁶ Rüdiger Bubner ha estudiado el peculiar modo en que *Physis* y *Praxis* se vinculan en el pensamiento aristotélico mediante el empleo de la teleología. A diferencia de la perspectiva moderna, para Aristóteles no existen “die scharfe Grenzen zwischen dem Natürlichen und dem Praktischen. Der gemeinsame Fluchtpunkt der Teleologie hält beides zusammen“, *Gesichtsprozesse*...p. 36.

durante dos horas. La acción desplegada por el agente para cumplir su objetivo del mejor modo posible suele culminar cada domingo de modo ininterrumpido. Sin embargo, ello no sucede necesariamente y, por tanto, la posibilidad de la excepción queda legitimada y abierta, pues en caso contrario, a saber, si todo agente racional cumpliera siempre y necesariamente con sus objetivos, los humanos que pueblan el universo sublunar serían dioses y no hombres. De modo que el ámbito de la acción racional y de la producción técnica también pertenecen al dominio de lo que sucede en la mayor parte de los casos. En este sentido, el horizonte de la praxis asume en su interior un espacio de indeterminación para lo excepcional similar al que encontramos en el seno de los procesos físicos de orden teleológico⁸⁷⁷.

⁸⁷⁷ El orden de los seres naturales contiene la pluralidad de las actividades humanas. Para comprender la intimidad conceptual entre los procesos físicos y las acciones intencionales es necesario acudir al comienzo de *EN*, donde Aristóteles distingue entre la acción, la actividad y la producción desde la contraposición entre poiesis y praxis: “Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden. Sin embargo, es evidente que hay algunas diferencias entre los fines, pues unos son actividades y los otros son obras aparte de las actividades” [Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πράξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐπιεσθαι δοκεῖ: διὸ καλῶς ἀπεφάναντο τὰγαθόν, οὐ πάντ’ ἐπιέεται. διαφορὰ δὲ τις φαίνεται τῶν τελῶν: τὰ μὲν γὰρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ’ αὐταῖς ἔργα τινά.], *EN* I, 1, 1094a.1- 5. Aristóteles distingue en el interior de la acción del hombre dos tipos de actividad: la actividad productiva y la praxis propiamente dicha. De este modo, la esfera de las cosas humanas queda dividida en 1) la acción técnica de la poiesis, y 2) en la ejecución racional de la praxis. Mientras que el primer tipo de actividad se caracteriza por tender a un fin exterior y distinto de la acción que lo ve nacer (producción de un objeto, por ejemplo), el segundo tipo de acción no desemboca en la obra externa, sino que encuentra su fin en sí misma. El género de la acción, nos dice Aristóteles, es distinto del de la producción (1140b2; 3). Ambos tipos de actividad siguen un idéntico esquema: se trata de la puesta en marcha de un proceso en virtud de un fin que supone un bien para un sujeto. Ahora bien, la diferencia clave reside en el tipo de realidad concedida a ese fin, en el modo de considerar la plenitud hacia la que se desenvuelve la acción. La característica fundamental de la praxis es la relación establecida entre la acción y el resultado, pues, mientras en el caso de la producción el fin aparece como objeto resultante distinto de la acción que lo realiza, en el caso de la acción racional, la praxis, la actividad y su resultado sólo pueden ser diferenciados conceptualmente, mas no numéricamente. El resultado de la acción, i.e. su excelencia y su bien, no es distinto de la actividad misma, sino que reside en ella. Tal es la enseñanza fundamental de Aristóteles cuando distingue en *Met.* IX 6 entre dos sentidos de praxis: las acciones imperfectas que tienen un resultado distinto de sí mismas o movimientos (κινήσεις) y las acciones perfectas en las que la actividad y el resultado de la misma son inseparables (ἐνέργειαι): “Puesto que ninguna de las acciones que tienen término constituye el fin, sino algo relativo al fin como, por ejemplo, del adelgazar lo es la delgadez, y el sujeto, mientras está adelgazando, está en movimiento en cuanto que aún no se da aquello para lo cual es el movimiento, ninguna de ellas es propiamente acción o, al menos, no es acción perfecta (ya que no es el fin). En ésta, por el contrario, se da el fin y la acción. Así, por ejemplo, uno sigue viendo <cuando ya ha visto>, y medita <cuando ya ha meditado>, y piensa cuando ya ha pensado, pero no sigue aprendiendo cuando ya ha aprendido, no sigue sanando cuando ya ha sanado. Uno sigue viviendo bien cuando ya ha vivido bien, y sigue sintiéndose feliz cuando ya se ha sentido feliz. Si no, deberían cesar en un momento determinado, como cuando uno adelgaza. Pero no es éste el caso, sino que se vive y se ha vivido. Pues bien, de ellos, los unos han de denominarse movimientos y los otros, actos. Y es que todo movimiento es imperfecto: adelgazar, aprender, ir a un sitio, edificar. Éstos son movimientos, y, ciertamente, imperfectos. En efecto, no se va a un sitio cuando ya se ha ido a él, ni se edifica cuando ya se ha edificado, ni se llega a ser algo cuando ya se ha llegado a ser o está uno en movimiento cuando ya se ha movido, sino que son cosas distintas, y también lo son mover y haber movido. Por el contrario, uno mismo ha visto y sigue viendo, piensa y ha pensado. A esto lo llamo yo acto, y a lo otro, movimiento”

Una vez destacado el hecho de que aquello que se produce generalmente del mismo modo o en la mayor parte de los casos alberga tanto el orden empírico de lo físico como el orden racional de la práctico, podemos considerar finalmente en qué consiste el tercer tipo de eventos distinguidos por Aristóteles según un criterio temporal-frecuencial: τὰ παρὰ ταῦτα, es decir, aquellos acontecimientos que no se producen *ni siempre ni en la mayor parte de los casos*. Un tipo de eventos cuyo modo de comportarse en el ámbito

Met. IX, 6, 1048b18-31 [“Ἐπειὶ δὲ τῶν πράξεων ὡς ἐστὶ πέρας οὐδεμιᾶ τέλος ἀλλὰ τῶν περιὲν τὸ τέλος, οἷον τὸ ἰσχυαίνειν ἢ ἰσχυασίᾳ [αὐτό], αὐτὰ δὲ οὔταν ἰσχυαίνειν οὐτως ἐστὶν ἐν κινήσει, μὴ ὑπάρχοντα ὡς ἐνεκα ἢ κινήσεις, οὐκ ἐστὶ ταῦτα πράξεις ἢ οὐ τελεία γε (οὐ γὰρ τέλος· ἀλλ’ ἐκείνη <ἢ> ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ [ἢ] πράξις. οἷον ὁρᾷ αἶμα <καὶ ἔωρακε,> καὶ φρονεῖ <καὶ πεφρόνηκε,> καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν, ἀλλ’ οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν οὐδ’ ὑγιαίνει καὶ ὑγιασταί· εὐζή καὶ εὐζήκεν αἶμα, καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν. εἰ δὲ μή, ἔδει ἂν ποτε παύεσθαι ὡς περ οὔταν ἰσχυαίνειν, νῦν δ’ οὐ, ἀλλὰ ζῇ καὶ ἐζήκεν. τούτων δὴ <δεῖ> τὰς μὲν κινήσεις λέγειν, τὰς δ’ ἐνεργείας. πᾶσα γὰρ κινήσις ἀτελής, ἰσχυασίᾳ μάθησις βάδισις οἰκοδόμησις· αὐτὰ δὴ κινήσεις, καὶ ἀτελεῖς γε. οὐ γὰρ αἶμα βαδίζει καὶ βεβάδικεν, οὐδ’ οἰκοδομεῖ καὶ ὠκοδόμηκεν, οὐδὲ γιγνεται καὶ γέγονεν ἢ κινεῖται καὶ κεκίνηται, ἀλλ’ ἕτερον, καὶ κινεῖ καὶ κεκίνηκεν· ἔωρακε δὲ καὶ ὁρᾷ αἶμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κινήσιν.”]. En la medida en que la acción practica está constituida como tensión hacia el cumplimiento de un fin en el seno de la movilidad natural, el espacio de indeterminación queda irremediabilmente abierto. Al igual que en la perspectiva cosmológica, la indeterminación del orden práctico se sustenta también en la constitución íntima del universo natural, compuesto de materia. Sin embargo, la posibilidad de lo excepcional en el orden de las acciones intencionales no productivas no remite exclusivamente al terreno cosmológico y a la potencialidad de la materia, sino también al terreno de la libertad. Al hilo de su investigación sobre la noción de δύνανμις, Aristóteles distingue en *Met.* IX, 2, 1046^a36ss entre potencias racionales e irracionales. La potencia racional corresponde exclusivamente a los seres humanos y se caracteriza por su apertura a dos opciones posibles contrarias entre sí. La potencia irracional, en cambio, viene distinguida por la unidireccionalidad de su ser posible. El fuego, por ejemplo, puede ir hacia arriba y solamente hacia arriba, no hacia arriba y hacia abajo. Pero la acción que parte del ser humano, esto es, el conocimiento deliberativo que está en juego en la acción práctica, se extiende a hacia dos contrarios, oscila entre la posibilidad del sí y del no, pues está basado en última instancia en la libre elección de un agente racional. Por ejemplo, *puedo* seguir escribiendo esta nota al pie de página o *puedo* detenerme ahora mismo; *puedo* quedarme sentado en esta silla o levantarme de ella; *puedo* ir al cine o no. La capacidad de actuar en el seno de la racionalidad humana admite la posibilidad de generar efectos contrarios. Mi acción puede desembocar en el fin deseado por mí al ponerla en marcha o en su contrario, mientras que la acción natural inconsciente del aire o el fuego no puede producir sino uno y el mismo efecto, siempre que nada lo impida. Una vez más, las dimensiones ontológica, física y práctica están íntimamente conectadas. La posibilidad de la acción libre por parte del ser humano se inscribe en un contexto que posibilita la libertad, precisamente porque se caracteriza por el modo no necesario en que ocurre lo que ocurre. De ser necesario el universo natural y, por tanto, la esfera en la que se mueve la acción humana, todo curso de acción racional conduciría siempre y necesariamente a uno y el mismo resultado. Un resultado que estaría, por lo demás, decidido ya desde siempre. La libertad de acción humana, la potencialidad racional e irracional que caracteriza al universo sublunar y la contingencia como horizonte de los procesos físicos e intencionales son no sólo la confirmación de que el azar existe, es pertinente y relevante, sino, además, el modo en que Aristóteles refuta todo determinismo físico y antropológico.

de la naturaleza y la temporalidad los diferencia tanto de los acontecimientos que se producen siempre del mismo modo, como de aquellos que son el caso regularmente. A pesar de esta diferenciación, podemos comprobar que la división entre tipos de acontecimientos realizada por el estagirita, lejos de emparentar los dos primeros grupos y aislarlos radicalmente con respecto al tercero, ejecuta un movimiento contrario. Efectivamente, apoyándonos en los argumentos de corte cosmológico que hemos pergeñado brevemente, comprobamos que la auténtica brecha en la clasificación aristotélica se produce no ya entre lo excepcional, por un lado, y lo necesario y regular, por el otro, sino, más bien, entre lo necesario, por una parte, y lo regular y lo excepcional por otra. Es decir, la distribución de tipos de eventos establecida por Aristóteles se articula, en última instancia, en la distinción entre lo necesario y lo contingente: necesario es todo aquello que no puede comportarse de modo distinto a como se comporta y, por ende, sucede siempre del mismo modo; contingente, en cambio, denominamos a aquello que, aun siendo, puede ser de modo distinto a como es o no ser en absoluto. Dado que tanto los eventos regulares como los excepcionales presuponen la posibilidad de ser de otro modo o de no ser, podemos concluir que el terreno conceptual que legitima las ocurrencias excepcionales es el mismo que promueve la regularidad abierta a excepción vigente en la naturaleza. Llegados a este punto, la pregunta que debemos formularnos es la siguiente: ¿cuál es el fundamento de la excepcionalidad? O, mejor aún, dado que las singularidades inusuales y parcialmente incomprensibles se caracterizan por su indeterminación y su carencia de fundamentación explícita: ¿cuál es el fundamento último de la *posibilidad* de lo excepcional en el ámbito de los seres naturales? Teniendo en cuenta la proximidad entre regularidad y excepcionalidad destacada líneas más arriba, esta cuestión puede identificarse a la perfección con ésta otra: ¿cuál es el fundamento último de la regularidad? ¿dónde localizar la justificación conceptual del $\omega(\varsigma \ \acute{\epsilon}\pi\iota \tau\acute{o} \ \pi\omicron\lambda\upsilon$? Respondiendo a esta pregunta estaremos vislumbrando también cuál es el territorio conceptual en que el acontecimiento fortuito queda legitimado e inscrito. Con ello, comprenderemos mejor la proximidad entre los ámbitos de la regularidad y de la excepcionalidad, esto es, de la naturaleza y la indeterminación, pues ambos planos comparten una radical separación con respecto al horizonte de la necesidad absoluta que caracteriza el mundo supralunar. En efecto, tanto lo que ocurre la mayor parte de las veces como lo que no sucede ni siempre ni en la mayor parte de los casos pertenecen, en cuanto tales, al dominio de *lo que puede ser de otro modo*: $\tau\acute{o} \ \acute{\epsilon}\nu\delta\epsilon\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu \ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\varsigma \ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$. Dedicaremos el próximo apartado a

dilucidar el sentido de la contingencia aristotélica como horizonte conceptual de la ocurrencia excepcional en el seno de la *Physis* y de la *Praxis*.

B.1.1.EXCEPCIONALIDAD Y CONTINGENCIA:

Al comienzo de nuestra investigación recordábamos las palabras de Hegel en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*: “La consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente”⁸⁷⁸ Esta sentencia programática e inflexible condensa en su interior la tonalidad dominante de las que pueden ser consideradas las líneas mayores del pensamiento filosófico occidental: coordenadas hermenéuticas que privilegian la inmutabilidad frente al cambio y el movimiento; la permanencia frente a la fugacidad; la eternidad frente al tiempo; la necesidad, en fin, frente al carácter fáctico, incierto, prescindible y parcialmente inescrutable de aquello que, siendo, podría sin embargo no haber sido el caso o darse de un modo completamente distinto al actual⁸⁷⁹. La especulación filosófica condena la contingencia en la medida en que esta noción constituye una *instancia de riesgo* a tres niveles distintos: nivel ontológico (dignidad de lo ente en su conjunto), nivel epistemológico

⁸⁷⁸ *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, op. cit., pp. 43-4: “. La traducción de José Gaos testimonia la complejidad del término alemán Zufall, Zufälligkeit, reversible al español como azar, casualidad o contingencia. Dichos términos distan enormemente de ser sinónimos.

⁸⁷⁹ Asimismo, parece prolongar y confirmar algunas de las conocidas tesis aristotélicas acerca de la imposibilidad de una ciencia del accidente (*Met.* VI, 2 y 3; XI, 8).

(dignidad del saber acerca de lo ente) y nivel práctico (dignidad del hacer racional sobre lo ente). La contingencia representa una instancia de riesgo ontológico, en primer lugar, dada la proximidad con el no-ser involucrada en sí misma y en sus conceptos afines (devenir, accidente y azar, συμβηβεκός, τύχη, ὅποτερ ἔτυχεν ...) ⁸⁸⁰. En segundo lugar, aparece como instancia de riesgo epistemológico a partir de la constatación de un plano estructural abierto a la indeterminación y, por tanto, no completamente reducible a los parámetros del conocimiento científico en sentido estricto. Por último, la contingencia se identifica con una instancia de riesgo práctico debido a la asunción del carácter finito e innecesario, esto es, contingente, de toda existencia humana desde el rechazo de una supuesta clausura racional y necesitarista de la totalidad del ser. En este sentido, la contingencia parece ser la negación de toda posibilidad de absolutización del ser, del pensar y del hacer en la medida en que afirma el carácter limitado del hombre en relación al mundo en el que habita, sobre el que reflexiona y en el que participa activamente. Si esto es así, nos encontramos ante una instancia plural de riesgo mayúsculo que amenaza la estabilidad de todo proyecto “absolutista”, pues el hombre no puede saberlo todo, no puede hacerlo todo y no puede decidirlo todo en un mundo en el que siempre está por hacer, inédito, aquello que la propia indeterminación ontológica impide conocer. Nuestro interés por la noción de contingencia en este momento de la investigación persigue un objetivo específico: roturar el terreno conceptual que posibilita una aproximación filosófica al ámbito del *accidente excepcional significativo*. Ello nos permitirá comprender en qué sentido lo regular y lo excepcional pertenecen a un mismo orden ontológico, a saber, precisamente aquél que se opone al ámbito de la necesidad absoluta.

Hemos indicado más arriba que los acontecimientos regulares y excepcionales comparten su pertenencia al plano del mundo natural, caracterizado por el movimiento conforme a fines y abierto a márgenes de indeterminación fundamentados en la composición matérica y potencial del universo físico. En este contexto, podemos afirmar que todo suceso natural y todo curso de acción intencional acaecidos en el orden del tiempo, si bien existentes, podrían perfectamente no haber sido el caso. Con ello afirmamos, simultáneamente, que existe una region ontológica en cuyo seno existe para lo ente la posibilidad, la disponibilidad y la capacidad (δύναμις) tanto de ser como de

⁸⁸⁰ cf. *Met.* VI, 3, 1026b20-1.

no ser, y que esa disponibilidad habilita el espacio en el que algunas cosas llegan a ser generalmente del mismo modo, mientras que algunas otras se caracterizan por su excepcionalidad⁸⁸¹. A esta movilidad pendular, a esta indiferencia ontológica o, como sugiere Severino, a este oscilar entre el ser y el no ser, la tradición filosófica ha denominado *contingencia*.⁸⁸²

Las definiciones tradicionales de la contingencia comparten un rasgo común: “contingente” es aquello que no es *ni necesario ni imposible*, es decir, aquello que puede tanto ser como no ser sin repugnancia o contradicción lógica. Se trata, como ya adujera Plutarco en su *De fato*, del posible cuyo contrario no implica contradicción⁸⁸³. En sentido estricto, denominamos contingente a todo aquello que, siendo, podría no haber sido el caso o ser de modo distinto al actual. Lo contingente es, por tanto, la negación de la necesidad y de la imposibilidad, lo que puede ser de otra manera o simplemente no ser. El término español “contingente” traduce el vocablo latino *contingens*, participio presente de *contingere* (tr. tocar, alcanzar, llegar a; intr.. suceder,

⁸⁸¹ *Metafísica* VII, 7, 1032^a15-22 ; cf. supra, p.414, n. 922.

⁸⁸² Ἐπαμφοτερίζειν. Literalmente, el verbo significa estar suspendido entre dos polos, entre los polos del ser y el no ser, según Severino, que caracteriza la contingencia como un oscilar de la nada al ser y del ser a la nada *definido por la modalidad de ese tránsito*. En efecto, si bien todo lo ente en el seno del mundo sublunar goza de dicha movilidad pendular, el modo en que ésta se produce constituye su verdadera naturaleza: el tránsito del ser al no ser y del no ser al ser es un pasar no necesario, un devenir no predeterminado sino, precisamente, contingente. El interés del pensador italiano queda fijado en el concepto de “divenire” y en el rechazo de toda concepción de la historia humana como sucesión de eventos inevitables: “La storia è libertà, perchè avrebbe potuto realizzarsi in modo interamente diverso da come di fatto si è realizzata, e potrebbe realizzarsi in modo interamente diverso da come di fatto si realizzerà in futuro”, *Destino della necessità*, op. cit., p. 67.

⁸⁸³ “De las cosas posibles, unas nunca pueden impedirse, como los fenómenos celestes, orto y ocaso del sol y otros parecidos. Otros pueden impedirse, como muchos de los humanos e incluso muchos de los meteorológicos. Los primeros, por suceder necesariamente, son llamados <<necesarios>>, y los que admiten su contrario son contingentes. Podríamos definirlos de este modo: *lo necesario es lo posible cuyo opuesto es imposible; lo contingente es lo posible cuyo opuesto es posible*. Pues el ponerse el sol es a la vez posible y necesario, pero su opuesto, el que no se ponga, es imposible. En cambio, el que llueva cuando se pone el sol o el que no llueva es a la vez posible y contingente” [τῶν δὲ δυνατῶν τὰ μὲν οὐκ ἂν κωλυθεῖν ποτέ, ὡς περ τὰ κατ’ οὐρανόν, ἀνατολαὶ καὶ δύσεις καὶ τὰ τοῖσι παραπλήσια: τὰ δ’ οἷά τε κωλυθῆναι ἔστιν, ὡς πολλὰ μὲν τῶν ἀνθρωπίνων πολλὰ δὲ καὶ τῶν μετασιῶν. τὰ μὲν οὖν πρότερ’ ὡς ἐξ ἀνάγκης γινόμεν’ ἀναγκαῖα προσαγορεύεται, ἃ δὲ πῶς τούναντιον ἐπιδέχεται ἔνδεχόμενα. ἀφορίζοιτο δ’ ἂν κατὰ ταῦτα: τὸ μὲν ἀναγκαῖον δυνατόν τὸ ἀντικείμενον ἀδυνάτῳ, τὸ δ’ ἔνδεχόμενον δυνατόν, οὐ καὶ τὸ ἀντικείμενον δυνατόν. τὸ μὲν γὰρ καταδύναι τὸν ἥλιον ἀναγκαῖόν θ’ ἂν καὶ δυνατόν, ἀντικείται <γάρ> ἀδύνατον τὸ μὴ καταδύναι: τὸ δὲ καταδύντος ἡλίου ὄμβρον γενέσθαι <καὶ μὴ γενέσθαι>, ἀμφοτέρα δυνατὰ καὶ ἔνδεχόμενα.], Plutarco, *Sobre el hado*, 571 B.1-C.4, en: *Obras morales y de costumbres*, vol. VIII, trad. de Rosa María Aguilar, Gredos, Madrid, 1996.

acaecer, tocar en suerte, tener la suerte o la desgracia de...) que, a su vez, remite a la expresión específicamente aristotélica τὸ ἐνδεχόμενον y a sus variantes (τὰ ἐνδεχόμενα, τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν, τὸ ἐνδεχόμενον καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι) tal y como vienen empleadas por el estagirita en diversos lugares del *corpus*⁸⁸⁴. El asombroso éxito de esta noción en la historia del pensamiento queda atestiguado por su constante presencia en el interior de las propuestas más dispares. El término fue latinizado por Mario Victorino (280-365 d.C) y perfeccionado por Boecio (480-524 d.C) en sus traducciones y comentarios de algunas de las obras lógicas de Aristóteles. En el seno de la patrística y la escolástica encontramos una teologización del vocablo a partir de las pruebas de la existencia de Dios (*ex contingentia mundi*) que llegará a ocupar un lugar privilegiado en el núcleo de la metafísica creacionista cristiana. Posteriormente, la lógica modal del medioevo tardío le otorgará un nuevo estatuto lógico que, si bien se verá considerablemente atenuado en manos del cartesianismo, culminará en una estricta reontologización del concepto en el interior del sistema leibniziano. La filosofía moderna y contemporánea, a través de la muerte de Dios y la desteologización del mundo, hace un empleo continuo y plural de la noción, sirviéndose con frecuencia de la expresión “contingente” desde ámbitos diversos y con sentidos distintos a veces no fácilmente conciliables entre sí (desde el contingentismo francés del XIX representado por Lequier, Ravaisson-Mollien o Charles Renouvier hasta la nueva epistemología del empiriocriticismo o las doctrinas de Emile Boutroux en su *De la contingente des lois de la nature*, 1874)⁸⁸⁵. A pesar de tal variedad en el empleo, la noción de contingencia mantiene el valor constante que señalábamos más arriba:

⁸⁸⁴ *De int.* IX y XIII; *An. Pr.* III, 12-23; *Met.* X ; *ÉN*, esp. libro VI; *GA*. 731 b25; 770b13; *DC* I, 11 y 12. La traducción española del griego adolece del mismo problema que la traducción latina. En efecto, en el vocabulario aristotélico no existe ninguna palabra correspondiente al latino *contingens*. Aristóteles habla de τὸ ἐνδεχόμενον, neutro sustantivado procedente del impersonal ἐνδέχεται, “es posible”. En la excelente traducción de Miguel Candel lo encontramos vertido como “lo admisible” –cf. *Tratados de lógica* I y II, ed. Gredos, esp. *De Int.* IX y XIII y *AnPr.* III, 12-23 Acompañado de ἄλλως ἔχειν, la traducción “lo que puede ser de otra manera” ha sido la de mayor calado en las versiones españolas de Aristóteles. Sobre la traducción inadecuada y contundente de τὸ ἐνδεχόμενον por el *contingens* latino o el *Zufall* alemán, vid. H. Weiss, op. cit. p. 180; para la historia del concepto: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, (hrsg. von J. Ritter y K. Gründer), Schwabe & Co. Verlag, Basel/ Stuttgart, 1976, vol. 4, s.v. “Kontingenz”; Becker-Freysenberg, A., *Die Vorgeschichte des philosophischen Terminus >contingens<*, Diss., Heidelberg, 1938; Freundlieb, M., *Studien zur Entwicklung des Kontingenzbegriff*, Diss. Bonn, 1933 Kuki, Shuzo, *Le problème de la contingence*, traducción al francés de Omodaka Hisayuki, Éditions de l’Université de Tokyo, Tokyo, 1966; Segond, J., *Hasard et contingence*, Hermann & Cie Éditeurs, Paris 1938. Para una visión general y multidisciplinar, vid. los trabajos ya citados en Graeventz, Gerhard von y Odo Marquard (eds.), *Kontingenz*, op. cit. así como: Bubner, R., K. Cramer y R. Wielh (eds.), *Neue Hefte für Philosophie*. Heft 24/25: *Kontingenz*, op. cit.

⁸⁸⁵ Para la evolución del significado y los diferentes usos del término en la historia de la filosofía, vid. la Introducción general de Marquard en Graeventz-von Gerhard-Marquard, *Kontingenz*, op. cit.

contingente es todo aquello que, siendo, podría no haber sido el caso o existir de modo diferente al actual. Este sentido históricamente focalizado del vocablo y la relativa constancia de sus valores fundamentales no han impedido, sin embargo, un empleo indiscriminado e impreciso del término en nuestra época. Esa falta de precisión se hace patente sobre todo en la identificación de la contingencia con conceptos afines como *facticidad*, *accidentalidad* o *azar*, que, si bien pertenecen a un mismo territorio conceptual, conservan sin embargo importantes matices diferenciales con respecto a la noción genérica de lo contingente. De hecho, a menudo se habla de contingente ante lo inesperado, lo repentino, lo incalculable, lo inesencial, lo fortuito, lo accidental, todo aquello que aparentemente carece de fundamento o de finalidad, de modo que el sentido de la noción termina por hacerse extremadamente vago⁸⁸⁶. En cualquier caso, y desde el punto de vista del pensamiento aristotélico que delimita nuestro análisis, la polisemia del término dificulta ostensiblemente la comprensión doctrinal de la contingencia tal y como fue formulada por primera vez por Aristóteles con el objetivo de encontrar un espacio reflexivo para las dimensiones lógica, física y práctica de aquello que no es ni necesario ni imposible y admite, además, la posibilidad de ser de otro modo o no ser en absoluto. Por ello, trataremos de centrarnos en el núcleo de la propuesta aristotélica. Al hacerlo, veremos que la misma queda configurada en la combinación de diferentes planos teóricos, imponiendo así la necesidad de realizar un análisis plural de las dimensiones que la constituyen.

Con el fin de captar el sentido global de la doctrina del estagirita distinguiremos tres niveles de aproximación a la contingencia, que configuran las diferentes perspectivas de análisis ensayadas por Aristóteles en el interior de sus escritos. Así, hablaremos de *contingencia lógica* (las proposiciones modales), *contingencia natural* (afirmación epistémica del movimiento y rechazo de las tesis deterministas) y *contingencia práctica* (la libertad moral y la acción racional). La afirmación aristotélica de la contingencia se

⁸⁸⁶ Es la tesis fundamental que abre y estimula el artículo de Franz Wetz: “Die Begriffe ‘Zufall’ und ‘Kontingenz’”, en Graeventiz, Gerhard von y Odo Marquard (eds.), *Kontingenz*, Poetik und Hermeneutik, op. Cit. pp. 27-34. En el mismo volumen, R. Bubner apunta la perspectiva de su colega alemán, insistiendo en la necesidad de un análisis atento y pormenorizado de las nociones Zufall y Kontingenz. Bubner se sirve en su cometido de la doctrina aristotélica del azar en *Física* II, 4-6: -“Die aristotelische Lehre vom Zufall. Bemerkungen in der Perspektive einer Annäherung der Philosophie an die Rhetorik”, en Graeventiz, Gerhard von y Odo Marquard (eds.), *Kontingenz*, Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe XVII, in Zusammenarbeit mit Matthias Christen, Wilhelm Fink Verlag, München, 1998, pp. 3-2.

nutre tanto de la diversidad de las perspectivas señaladas como de la unidad nocional a la que éstas contribuyen. Se produce, así, un itinerario singular por el interior del *corpus*:

1) fundación lógica del contingente como *especificación de lo posible* (τὸ δυνατόν) – i.e., como fundamento estructural de lo posible - en el ámbito del examen de las proposiciones modales (*contingencia modal*)

2) consolidación ontológica de la contingencia como *rasgo elemental de los entes móviles* en la esfera sublunar y, consecuentemente, negación del determinismo absoluto (*contingencia natural*)

3) reivindicación de la libertad moral y de la acción responsable del ser humano (*contingencia práctica*)

Desde el punto de vista de nuestros intereses específicos, es evidente que el segundo de los puntos señalados tiene una especial importancia a la hora de valorar la excepcionalidad del acontecimiento fortuito en el seno del mundo sublunar. Sin embargo, sabemos ya que el plano de la *Physis* es, también, el universo de la *praxis* conforme a fines, de modo que ambas aproximaciones aparecen necesariamente vinculadas. Asimismo, la plataforma lógica del concepto de contingencia es inseparable de sus presupuestos ontológicos y de su desarrollo en el interior de la perspectiva física y práctica. Por todo ello, trataremos de desentrañar el sentido unitario que subyace a la pluralidad de perspectivas en que se articula la contingencia aristotélica.

B.1.2. CONTINGENCIA MODAL: las proposiciones modales

El problema de la contingencia emerge en el interior de la preocupación aristotélica por las aserciones modales⁸⁸⁷. Aristóteles lleva a cabo una investigación lógico-formal de

⁸⁸⁷ *De int.* 13; *An. Pr.I.*, 3, 13-22.

los modos en que pueden relacionarse en la proposición el sujeto (S) y el predicado (P) y elabora una clasificación de las modalidades resultantes. De modo harto simple y partiendo de los fundamentos de la lógica clásica, podemos afirmar que la modalidad es la relación que se establece entre el predicado y el sujeto en las proposiciones modales, determinando el tipo de composición configurado entre ambos. ¿Y qué son las proposiciones modales? La proposición modal se comprende con mayor claridad a partir de las definiciones elaboradas por la lógica medieval. En su interior, estas aserciones son comprendidas por oposición a las proposiciones atributivas simples, también llamadas “proposiciones de *inesse*”. Las proposiciones atributivas enuncian una relación simple entre un sujeto y un predicado, p.e., “Juan es generoso”. Se trata, por tanto, de la mera afirmación o negación de “S es P” o “S está en P”. Frente a éstas, el aserto modal se distingue no sólo por la determinación de la relación entre sujeto y predicado, sino también y principalmente por la caracterización del *modo* en que ésta se produce en el interior de la proposición: “*Es posible que Juan sea generoso*”. La proposición modal, como vemos, explicita mediante cláusulas modales la *composición* constituida por la combinación de S y P. Según Aristóteles, los sujetos y los predicados pueden concertarse o combinarse en la proposición modal de cuatro maneras distintas, dando lugar a las cuatro modalidades fundamentales –del ser y del decir–: la *posibilidad*, la *imposibilidad*, la *contingencia* y la *necesidad*. De este modo, la relación entre “Juan” y “generoso” (*dictum*) se diversifica mediante la modalidad de atribución (*modus*) con que el predicado “generoso” sea afirmativa o negativamente atribuido al sujeto “Juan”:

Posibilidad: “*es posible que Juan sea generoso*”

Imposibilidad: “*es imposible que Juan sea generoso*”

Contingencia: “*es contingente/admisible que Juan sea generoso*”

Necesidad: “*es necesario que Juan sea generoso*”

A primera vista, el lector capta sin mayor dificultad el sentido de las modalidades de posibilidad, imposibilidad y necesidad. En efecto, es posible todo aquello que no implique contradicción o repugnancia lógica, de modo que podemos afirmar con verdad que es posible que Juan sea un individuo generoso, esto es, que existe tal posibilidad y que tal posibilidad viene respaldada por la ausencia de contradicción lógica. Asimismo y por oposición, el lector comprende que, en el caso de la imposibilidad, tal posibilidad deja inmediatamente de existir, que queda completamente descartada y se presenta

literalmente como *imposible*. En relación con la necesidad, la misma posibilidad de que Juan sea generoso queda confirmada y asentada de modo absoluto, es decir, que su contrario es contundentemente negado, imposibilitado y anulado. No sólo existe la posibilidad de que Juan sea generoso, sino que no es posible que tal no sea el caso.

Ahora bien, ¿qué es exactamente lo contingente o, siguiendo la traducción de Candel, *lo admisible*? ¿Qué significa la proposición “es admisible que Juan sea generoso”? ¿Acaso no es lo mismo afirmar la posibilidad modal que la contingencia? ¿Existe alguna diferencia entre ambas modalidades?

El concepto de contingencia aparece siempre ligado a las nociones de posibilidad, imposibilidad y necesidad. De hecho, esta proximidad se conserva en todos y cada uno de los ámbitos de interés en los que Aristóteles subraya la relevancia del contingente, contribuyendo así a una mayor clarificación del mismo. En efecto, como veremos, la discusión acerca de la contingencia natural refleja el conflicto en torno al carácter necesario o contingente de los acontecimientos y los procesos naturales, del mismo modo que el problema del determinismo aplicado al ámbito de la praxis se identifica con la cuestión de la posibilidad real de un acción racional libre frente al necesitarismo absoluto. La contingencia, por lo tanto, no es comprensible más que en la articulación conceptual de estas modalidades de origen lógico y viene acompañada inevitablemente por un posicionamiento frente a las nociones de lo necesario, lo posible y lo imposible. En este sentido, la modalidad lógica de la contingencia representa el posicionamiento intermedio entre la imposibilidad y la necesidad, pues mientras la imposibilidad se define por la contradicción lógica y la necesidad por la simplicidad de lo que no puede no ser o ser diversamente, la contingencia aparece como la negación de ambas: contingente es lo que no es *ni* necesario *ni* imposible o, mejor aún, lo que siendo posible no resulta, sin embargo, necesario.

A pesar de estas formulaciones explícitas, el examen llevado a cabo por Aristóteles puede conducirnos a una cierta confusión. En última instancia, tal confusión resulta ser, en realidad, un índice de la complejidad intrínseca, la originalidad y la sutileza del

término griego ἐνδεχόμενον, el cual -así Aristóteles- “se dice de muchas maneras”⁸⁸⁸. Siguiendo los comentarios de Candel, podemos resumir la variedad del término en dos sentidos fundamentales, el simple y el compuesto, que nos ayudarán a una mejor comprensión de lo contingente y a una diferenciación precisa del mismo respecto de lo posible (τὸ δυνατόν). En sentido simple, tal y como puede leerse en *De interpret.* XIII, la contingencia se identifica con la posibilidad lógica: lo contingente es lo admisible, lo posible, lo meramente concebible⁸⁸⁹. En sentido compuesto, en cambio, que es precisamente aquél que se impone con mayor éxito en la lengua común -el *contingens* latino- y el que asume un carácter prioritario a los ojos de Aristóteles en *AnPrior.* I, 3, 13-22., la contingencia se opone tanto a la necesidad como a la imposibilidad, no reduciéndose sin embargo a la mera posibilidad. Si en el primer sentido la posibilidad de la contingencia no excluye la necesidad sobre la base de que lo admisible no se opone a lo necesario -pues lo necesario también es admisible, es decir, no lógicamente imposible⁸⁹⁰-, en el segundo, en cambio, la contingencia se convierte en una noción autónoma y distinta de la posibilidad, cuyo contrario resulta ser tanto la imposibilidad como la necesidad -que, recordemos, son dos versiones de lo mismo-. La contingencia, entonces, es aquello que puede *tanto ser como no ser*, aquello que puede ser de otro modo, la combinación misma de lo que es posible y lo que no es necesario. De modo que podemos concluir que la contingencia lógica -lo admisible- constituye una especificación de la mera posibilidad lógica que, sin embargo, descarta la necesidad. Y la descarta, precisamente, por la insistencia en una *alternativa del no-ser* absolutamente extraña a la noción de necesidad -lo necesario no es admisible que no sea- y en cuya articulación encontramos el punto de encuentro entre las dimensiones lógica y ontológica de la noción aristotélica de contingencia: contingente o admisible es aquello que puede tanto ser como no ser, excluyendo por ende la imposibilidad y la

⁸⁸⁸ “Ἐπὶ δὲ τῶν ἐνδεχομένων, ἐπειδὴ πολλαχῶς λέγεται ...”, *AnPrior* I, 3, 25^a37.

⁸⁸⁹ Ἐνδεχόμενον y δυνατόν son, por ello, usados frecuentemente como sinónimos por Aristóteles, vid. *AnPr.*I, 6, 76b38; *DC*, I, 7, 274b14; *Met.* IX 8, 1050 b13.

⁸⁹⁰ Véase *AnPrior* I 3, 25^a37, donde el ἀναγκαῖον es especie equívoca del δυνατόν: “...decimos que es admisible tanto lo necesario como lo no necesario y lo posible...” [“καὶ γὰρ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὸ μὴ ἀναγκαῖον καὶ τὸ δυνατόν ἐνδέχασθαι λέγομεν”]; cf. *AnPrior.* I, 13, 32^a20-21: “...sólo homónimamente decimos que lo necesario es admisible” [“τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ὁμωνύμως ἐνδέχασθαι λέγομεν”]. Candel apunta lo siguiente en nota *ad loc.*: “Aristóteles considera, pues, equívoco y secundario el sentido simple de ser admisible, a saber, no ser imposible, cuya afirmación no implica la afirmación de lo necesario, pero tampoco su negación, como hace, en cambio, el sentido compuesto”, *Tratados de lógica* II, op. cit., p. 137, n. 145.

necesidad⁸⁹¹. Esta concepción estrictamente lógica de la contingencia se completa en el interior de la investigación aristotélica del mundo natural como pregunta por el movimiento y por la modalidad del devenir propio de los entes naturales. Una investigación sujeta al esquema conceptual de la ontología aristotélica que nos lleva al segundo sentido de la contingencia indicado más arriba.

B.1.3. CONTINGENCIA NATURAL: el devenir

Los diversos sentidos de τὸ ἐνδεχόμενον en el plano de las proposiciones modales nos han mostrado una estrecha vinculación entre las nociones de posibilidad y contingencia. Tan importante como la conexión entre ambas resulta, sin embargo, su diferenciación explícita. Ello nos ayudará a comprender mejor la dimensión ontológica y la relevancia estratégica del contingente en el seno de la investigación aristotélica del ser natural como ente sometido al tiempo y al movimiento.

La distinción más contundente entre las nociones de contingencia y posibilidad apela al estatuto de lo fáctico, es decir, se nutre de la necesidad de avanzar desde el plano

⁸⁹¹ Decimos que el ἐνδεχόμενον especifica el concepto de δυνατόν, pero, en realidad, sería más apropiado decir, con Heidegger, que el δυνάμει ὄν se funda en la estructura formal del ἐνδεχόμενον, por cuanto éste último no es ni necesario ni imposible. En efecto, aquello que caracteriza al δυνατόν en última instancia es el hecho de no ser imposible: teniendo la posibilidad y la capacidad de cumplir todas sus determinaciones y actualizarse, tiene, por lo mismo, la capacidad de no cumplirlas: “Algo es posible o capaz cuando no resulta ningún imposible al realizarse en ello el acto cuya potencia o capacidad se dice que posee, quiero decir, por ejemplo, que si alguien es capaz de sentarse y puede sentarse, no resultará ningún imposible si se sienta” [“ἐστὶ δὲ δυνατόν τοῦτο ὡς ἐάν ὑπάρξη ἢ ἐνέργεια οὐ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἐστὶ ἀδύνατον”]., *Metafísica IX*, 3, 1047^a24-26. Sobre la relevancia de esta definición vid. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, en GA 33, pp. 220-221. El pensador alemán ofrece la siguiente versión: “In Wirklichkeit vermögend aber ist dieses, dem nichts mehr unausführbar ist, sobald es sich in das Zeug legt, als wozu es das Zeug zu haben gesprochen wird”, *ibíd.*, p. 219. La fundación del posible sobre la indiferencia ontológica del contingente es, como recuerda Faust, la razón de que el concepto de ἐνδεχόμενον prevaleciera sobre la noción de δυνατόν en la escuela peripatética, Faust, A. *Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen*, II vols., Winter, Heidelberg, 1931-32, vol. I, p. 209.

meramente formal de la investigación de las proposiciones modales hacia la consideración de la realidad empírica y de su estructura fundamental. En otras palabras, se trata establecer una diferenciación *en el interior mismo de lo posible* entre las dimensiones lógica (posibilidad) y física (potencia o δύναμις), y de señalar con claridad que lo que diferencia en sentido estricto a la contingencia de la mera posibilidad lógica atañe al hecho mismo de la existencia en el plano del devenir: el ser en movimiento.

La posibilidad, en efecto, tiene dos sentidos fundamentales. Por un lado, la posibilidad lógica que, como vimos anteriormente, se restringe al dominio formal de aquellas proposiciones que no expresan auto-contradicción. En este sentido, “posible” se identifica sin más con “concebible” y no se opone a lo necesario, pues también lo necesario es posible al no implicar en sí mismo contradicción alguna. La oposición lógica de la posibilidad es, por tanto, la imposibilidad lógica o la contradicción (“círculo cuadrado”). Sin embargo, distinguimos explícitamente la posibilidad lógica de la *posibilidad real* o empírica, y es en el interior de ésta última donde aparece con total autonomía la noción de contingencia como opuesta tanto a la imposibilidad como a la necesidad. El posible real, el contingente, atañe a la existencia fáctica y resulta ser aquello cuya presencia no implica necesidad alguna, aquello que a pesar de ser el caso podría no haber sido en absoluto o darse de un modo distinto al actual, pues contenía en sí mismo la potencia de no ser. La diferencia en sentido estricto entre posible y contingente se puede pensar, en fin, del modo siguiente: contingente es el ente que existe de hecho, el posible que ha llegado efectivamente a ser, si bien tal llegar a ser no era necesario en modo alguno ni, por supuesto, imposible. La caracterización fundamental de la contingencia no se reduce, por tanto, a la actualidad de lo posible, sino al modo –contingente– en que se despliega el paso fundamental de lo que *puede ser* a lo que efectivamente *es*. Un pasar cuyo ejercicio conocemos tradicionalmente con el nombre de *movimiento* y que constituye el objeto fundamental de la ciencia natural aristotélica. Se nos impone, de este modo, la siguiente pregunta: ¿qué hace posible ese movimiento no necesario de lo posible a lo actual, de la potencia al acto, y cómo afecta ese mecanismo a nuestra consideración de la contingencia natural?

La apertura al ámbito de la realidad natural desde el dominio de la modalidad proposicional supone la consolidación ontológica de la contingencia como rasgo

estructural de lo entes móviles y, por tanto, significa su absoluta imbricación con el problema aristotélico del movimiento *sensu stricto*: en efecto, la pregunta por el modo de ser de los entes sensibles se identifica con la pregunta por el movimiento. Aristóteles se enfrenta a la contingencia desde el momento mismo en que, contra el pensamiento precedente y la ontología parmenídea, afirma la posibilidad epistémica del devenir, la plausibilidad y la legitimidad ontológica de un discurso racional acerca del cambio. No se trata de mostrar que hay movimiento o que el movimiento existe -lo cual resulta hasta tal punto evidente que sería absurdo querer demostrarlo- sino, más bien, de insistir en el estatuto ontológico y epistemológico del mismo que tanto Parménides como Platón habían negado. El hecho indubitable del movimiento, cuya ignorancia implica el desconocimiento de lo natural mismo⁸⁹² constituirá, al cabo, el fundamento de la contingencia en la medida en que el desenvolvimiento conforme a fines *no necesario ni imposible* de lo que puede ser en lo que actualmente es describe el mecanismo propio de toda entidad sensible, material y en movimiento. Con el fin de ilustrar con mayor claridad la identificación de movimiento y contingencia en la esfera sublunar, repasaremos brevemente los presupuestos fundamentales de la ciencia natural aristotélica tal y como vienen expuestos en los primeros libros de la *Física*.

Todo ser físico, toda entidad natural se distingue por la escisión intrínseca entre lo que ella misma es y lo que puede llegar a ser. Para dar cuenta de esa distancia y del fenómeno del movimiento que la especifica, Aristóteles emplea una estrategia conceptual en cuyo interior podemos distinguir, por un lado, una dimensión estructural o estática, y por el otro, una dimensión dinámica. Desde el punto de vista estructural, Aristóteles distingue como componentes formales o lógicos de las entidades sensibles las nociones de materia (ύλη) y forma (μορφή). Por otro lado, desde el punto de vista dinámico, el estagirita dará cuenta del movimiento apelando en este caso a los conceptos de potencia (δύναμις) y acto (ἐνέργεια⁸⁹³), definiendo el movimiento

⁸⁹² *ignoto motu ignota natura...*cf. *Física* III, 1, 200b 12-15: “Puesto que la naturaleza es un principio del movimiento y del cambio, y nuestro estudio versa sobre la naturaleza, no podemos dejar de investigar qué es el movimiento; porque si ignorásemos lo que es, necesariamente ignoraríamos también lo que es la naturaleza” [“Ἐπει□ δ’ ἡ φύσις μὲν ἐστὶν ἀρχὴ κινήσεως καὶ □ μεταβολῆς, ἡ δὲ μέθοδος ἡμῖν περὶ □ φύσεως ἐστὶ, δεῖ μὴ λαμβάνειν τι □ ἐστὶ κινήσις: ἀναγκαῖον γὰρ ἀγνωσμένης αὐτῆς ἀγνοεῖσθαι καὶ □ τὴν φύσιν”].

⁸⁹³ Sobre potencia y acto, vid. el extraordinario estudio de Stallmach, J., *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*. Meisenheim, 1959.

como el paso del uno al otro o, más concretamente, como la actualidad de la potencia en cuanto tal⁸⁹⁴. A partir de este nuevo diseño conceptual, Aristóteles explicita el fenómeno del cambio como rasgo esencial de las sustancias sensibles, pues son éstas y sólo éstas las que se ven sometidas a diversos procesos de alteración en el orden del tiempo según la estructura específica que les corresponde – es decir, la forma específica que les pertenece estructuralmente y que marca la pauta de su desarrollo hacia el fin que les es propio-: nacimiento y muerte (movimiento sustancial), cambio de cualidad (cualitativo), de cantidad (cuantitativo) o de posición en el espacio (local). De este modo, la materia y la forma, junto con la privación (στῆρεσις)⁸⁹⁵, serán descritos en los primeros libros de la *Física* por Aristóteles como los principios elementales de todo movimiento. En efecto, para que se produzca un cambio han de cumplirse, al menos, tres condiciones: que haya un estado a partir del cual se produce el cambio; que haya un estado al cual conduce ese cambio y, por último, que haya algo que permanezca a través del cambio: cuando un alimento se enfría en el frigorífico hay un estado inicial que se modifica –la temperatura ambiente del objeto en ese momento privado de la cualidad de la frialdad-, un estado final al que se llega –la frialdad del objeto como cualidad adquirida- y algo que permanece en el proceso y de lo cual decimos que cambia, el alimento. Ahora bien, el ejemplo del alimento no parece aplicable a los casos extremos de generación y corrupción, pues no se comprende cómo un individuo pueda permanecer, por ejemplo, a través de su propia muerte. Para explicitar con mayor claridad el paso de la inexistencia a la existencia y viceversa, Aristóteles recurre a las nociones de materia y forma señaladas más arriba: la materia constituye el componente nocional, esto es, la dimensión constituyente –más lógica que física- que subyace a toda entidad móvil y que

⁸⁹⁴ “Y puesto que distinguimos en cada género lo actual y lo potencial, el movimiento es la actualidad de lo potencial en cuanto a tal” [“διηρημένου δὲ καθ’ ἐκαστον γένος τοῦ μὲν ἐντελεχειᾶ τοῦ δὲ δυνάμει, ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν”], *Fís.* III, 1, 201^a9-11; cf. II, 1, 201^a27-29: “El movimiento es, pues, la actualidad de lo potencial, cuando al estar actualizándose opera no en cuanto a lo que es en sí mismo, sino en tanto que es movable” [“ἢ δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος <ἐντελέχεια>, οὔταν ἐντελεχειᾶ οὐκ ἐνεργῇ οὐχ ἢ αὐτὸ ἀλλ’ ἢ κινητόν, κίνησις ἐστίν”]. Cf. Ackrill, J., “Aristotle’s distinction between *enérgeia* and *kinesis*”, en: *New essay on Plato and Aristotle*, London, 1965 ; Bague, R. , “Note sur la definition du mouvement (*Physique* III, 1-3)”, en: De Gandt, F. y Souffrin, P., (eds.), *La physique d’Aristote*; Kosman, L., “Aristotle’s definition of motion”, en: *Phronesis* 14 (1969), pp. 40-62.

⁸⁹⁵ Vid. *Fís.* I, 7-9; Met X 4; XII, 4; Para una investigación pormenorizada del concepto de privación, véanse los exceplentes análisis de A. Faust, *Möglichkeitsgedanke*, op. cit. I, pp. 121-131. Asimismo, Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Θ*, 1-3, op. cit. pp. 108-115 y Stallmach, *Dynamis...*, op. cit., , 96-98.

viene organizada estructuralmente por su noción correlativa, la forma⁸⁹⁶. El proceso de *formación*, es decir, la actualización de las potencialidades propias de la materia de una entidad sensible según su forma específica, define el movimiento de la misma como un llegar a ser lo que propiamente es y, más importante aún, como un llegar a ser aquello que es capaz de ser según su propia naturaleza. De este modo, cuando un niño se convierte en un ser adulto o cuando una semilla llega a ser un árbol, el cambio se produce en la medida en que el componente que persiste, la materia, evoluciona y avanza en la determinación desde su ser-sin-forma o no plenamente formado, de su privación de forma (semilla, no-ser-árbol) hasta su ser pleno (árbol). Igualmente, cuando una sustancia se corrompe, el estado final es el de la desaparición de la forma, esto es, de la organización estructural que dispone la materia de la entidad de tal modo que la hace ser en la plenitud de sus posibilidades.

En relación al problema de la contingencia que nos ocupa, los entes naturales, en cuanto sujetos al movimiento y constituidos por la materia y por la forma, pertenecen al orden de aquello que evoluciona, deviene y cambia mediante el proceso paulatino de determinación formal de la materia o de corrupción de la forma. Sin embargo, cuando Aristóteles reflexiona sobre el movimiento en sentido estricto y trata de ofrecernos una definición del mismo, no son las nociones de materia y forma las que utiliza. La materia y la forma configuran el espacio previo a la definición del movimiento describiendo las condiciones de posibilidad del mismo, pero no nos brindan la afamada definición que encontrábamos en *Física* III, 201^a10-11 según la cual el movimiento es “la actualidad de lo potencial en cuanto tal”. Los términos elementales que nos permiten comprender el fenómeno del movimiento son, por tanto, la δύναμις y la ἐνέργεια, la potencia y el acto, y su adecuada comprensión nos resulta, además, imprescindible para la correcta asimilación de la contingencia natural⁸⁹⁷. La razón es la siguiente: la contingencia

⁸⁹⁶ Sobre materia y forma entendidos como conceptos reflexivos y no descriptivos, vid. Wieland, W., *Die Physik des Aristoteles*, op. cit., esp. cap. II; cf. del mismo autor -“Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik”, en: *Kant-Studien* 52 (1960-1), pp. 206-19; traducción inglesa de Malcom Schofield bajo el título: “Aristotle’s Physics and the Problem of Inquiry into Principles”, en J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. I, London, 1975, pp. 127-140.

⁸⁹⁷ El binomio δύναμις - ἐνέργεια es una de las más importantes contribuciones de Aristóteles a la historia de los conceptos filosóficos. Sin duda, ambos términos eran empleados con anterioridad al *floruit* del estagirita y la lengua común los registra particularmente en el ámbito de la técnica: δύναμις es la capacidad o la fuerza que posee el artesano para llevar a cabo una obra determinada; por su parte, ἐνέργεια es la obra misma realizada y completa, la porción de realidad concreta derivada de un proceso técnico que, ordinariamente, el lenguaje común contraponía a λόγος del mismo modo en que

natural se funda en el movimiento y el movimiento, a su vez, se articula como posible y como pensable mediante la descripción del ser al modo de un proceso orientado a la culminación de la forma o el fin a partir de la actualización las potencialidades intrínsecas en la materia. El ente sensible, la realidad concreta ordinaria, se mueve en la medida en que actualiza, precisamente, su capacidad de movimiento, su movilidad, su poder-ser en la dirección de aquello que le es propio al nivel estructural de la forma que lo especifica: la semilla cambia y se transforma en árbol o el niño crece y se convierte en adulto en la medida en que su *movilidad*, esto es, su capacidad de cambio, su fuerza, su potencia, su poder-ser-árbol u hombre se ejerce en cuanto tal capacidad. De este modo, que algo cambie significa que posee la capacidad de cambiar y que está ejerciendo esa capacidad que denominamos potencia (este es el sentido de la actualidad de lo potente en cuanto tal). Una vez subrayadas estas nociones básicas, insistimos en la clave teórica que venimos indicando desde el comienzo: la modalidad del cambio y el movimiento que caracteriza el universo sensible es la contingencia, es decir, el despliegue dinámico, organizado y *no necesario* de las sustancias móviles. Podemos afirmar la contingencia de los procesos naturales, entonces, apelando a la naturaleza

contraponemos “hechos” y “palabras” (Heinimann, F., *NOMOS und ΦΥΣΙΣ*, Basel, 1945, p. 45). Algunos estudiosos han insistido en el origen técnico-poiético de este binomio como origen genuino del concepto aristotélico de potencia (vid. Faust, A., op. cit., vol. I, p. 103; Stallmach, *Dynamis...*, op. cit., p. 45. Heidegger aduce lo siguiente: “Fähigkeit –da denken wir zuerst an Leistungsfähigkeit, an ein Mittun, und sei es auch nur im Ertragen und Durchhalten von etwas; so sprechen wir von der Tragfähigkeit einer Brücke; in einem derartigen Sinne ist die Diagonale überhaupt nicht fähig zu etwas. Und weiter bei der Erörterung der μεταβολή ἐν ἄλλῳ ἢ ἄλλο (des Umschlags in einem anderen oder sofern es ein anders ist): Bei dem Unterschied der Herstellung eines Hauses durch das Bauen gegenüber der Herstellung der eigenen Gesundheit durch die eine Tätigkeit des Arztes sprachen wir von Bau-kunst, Heilkunst; im letzten Falle also δύναμις nicht als Heil-kraft. Der Arzt hat keine Heilkraft, die hat wohl eine Pflanze, ein Heilkraut, sondern der Arzt hat die Heilkunst, der Baumeister die Baukunst; δύναμις fassen wir jetzt als Kunst oder Können“, Aristoteles, *Metaphysik* Θ, 1-3, op. cit., p. 71. A pesar de lo sugerente de la propuesta, estamos de acuerdo con Magris cuando sostiene que la distinción aristotélica, más que hacer justicia a las capacidades constructivas del ser humano, testimonia una determinada visión del mundo, la perspectiva ilustrada que contempla la realidad como un proceso abierto no necesariamente predeterminado, en el que la indeterminación juega un papel absolutamente fundamental (Magris, *L'idea di destino...*, op. cit., vol. II, p. 443). En cualquier caso, como ha señalado Stallmach, op. cit. p. 24, la concepción del ser como dynamis puede encontrarse ya prefigurada en el *Sofista* de Platón, 34, 247 y en su intento de romper con la propuesta de Parménides (cf. Giacon, C., *Il divenire in Aristotele*, Padova, 1947, p. 82) Dentro del *Corpus aristotelicum*, el binomio se encuentra ya en el fr. 79 del *Protréptico*: “Es manifiesto que <<vivir>> se dice en dos sentidos: uno, en referencia a la potencia, y otro, en referencia al acto. Afirmamos, en efecto, que son <<videntes>> tanto los animales que tienen vista y son capaces de ver por naturaleza, aun cuando eventualmente tengan los ojos cerrados, como los que hacen uso de esta facultad y dirigen la vista <<a algo>>. Igualmente ocurre con <<saber>> y <<conocer>>: decimos, en un sentido, que es hacer uso de la <facultad intelectual> y ejercitar la contemplación, y en otro, que es poseer la facultad y tener el saber” [Φαίνεται διττῶς λέγεσθαι τὸ ζῆν, τὸ μὲν κατὰ δύναμιν τὸ δὲ κατ' ἐνέργειαν: ὁρῶντα γὰρ εἶναι φάμεν ὅσα τ' ἔχει τῶν ζῴων ὄψιν καὶ δυνατὰ πέφυκεν ἰδεῖν, καὶ μύοντα τυγχάνη, καὶ τὰ χρωμένα τῇ δυνάμει καὶ προσβάλλοντα τὴν ὄψιν. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ἐπιστάσθαι καὶ τὸ γινώσκειν, ἓν μὲν τὸ χρῆσθαι καὶ θεωρεῖν λέγομεν, ἓν δὲ τὸ κεκτῆσθαι τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐπιστήμην ἔχειν], trad. de Carlos Megino, Abada, op. cit.

misma de las nociones de materia y de potencia que se encuentran a la base del pensamiento aristotélico del movimiento: el movimiento fundamenta la contingencia y ésta, a su vez, se apoya en la noción de materialidad, sin la cual no es concebible cambio alguno, pues, como señala Aristóteles, “todas las cosas que se generan, sea por naturaleza sea por arte, tienen materia: en efecto, cada una de ellas tiene potencialidad para ser y para no ser, y tal potencialidad es la materia en cada cosa”⁸⁹⁸. La potencialidad *para ser y para no ser* es la materia en cada cosa. Uno de los errores más frecuentes en la interpretación del pensamiento aristotélico suele cometerse al pasar por alto este pequeño matiz e identificar sin más la potencia con la capacidad de algo para ser otra cosa o ello mismo en tanto que otro. La potencia es, sin duda, la capacidad de ser –de producir cambio en otro o de ser afectado por otro–, pero también es la *capacidad de no ser*, y en ello consiste precisamente su naturaleza potencial. El poder-ser del ente móvil es una alternativa real que no garantiza ni exige ninguno de los dos contrarios a los que se orienta: la semilla puede convertirse en árbol del mismo modo que el niño puede convertirse en hombre. De hecho, *la mayor parte de las veces* el niño se convierte en adulto, pero no siempre ni necesariamente, pues en el desenvolvimiento del proceso de actualización de la potencia –la existencia- pueden cruzarse múltiples factores indeterminados que frustren la culminación del mismo. Igualmente, ser capaz de construir una casa no significa que construyamos una casa necesariamente o que estemos continuamente haciéndolo. Significa, antes bien, que podemos hacerlo, pero que esa potencia o capacidad no nos obliga a la realización de aquello de lo que somos capaces. Existe, por tanto, en el seno mismo de la potencialidad, una alternativa constante de no ser –en acto-. Dicha alternativa resulta absolutamente fundamental desde el punto de vista del movimiento natural y para nuestro análisis de la contingencia, pues explica de una vez por todas por qué decimos que movilidad y contingencia se identifican en la esfera sublunar: sabemos que el movimiento es la actualidad de la potencia, el ejercicio mismo de la posibilidad de cambio. Ahora sabemos, además, que tal potencialidad está abierta a la negación del acto o a la no realización del mismo, lo cual nos permite afirmar, ciertamente, que el movimiento es actualización de las potencialidades, pero que tal actualización no es sin embargo necesaria, pues la potencia se presenta como *libertad tanto de ser como de no ser*

⁸⁹⁸ *Metafísica* VII, 7, 1032^a20-22: “ἀπαντα δὲ τὰ γιγνόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὑλὴν: δυνατόν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἐκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ ἐν ἐκάστῳ ὑλὴ”.

aquello que le corresponde según la determinación formal a la que aspira⁸⁹⁹. Ahora bien, la potencia no es libre tan sólo por esta capacidad de ser y de no ser. La potencia es libertad y el movimiento es contingencia principalmente porque este oscilar de lo uno a lo otro *no es en absoluto necesario*, sino precisamente contingente, un liberarse no necesario ni imposible del ser-algo y del no-ser-algo que caracteriza de modo esencial el universo natural en el que existimos y sobre el que actuamos, ése que conocemos tradicionalmente con el nombre de “devenir”.

Todos los movimientos del mundo sublunar constituyen un paso de la potencia al acto, un proceso extático desde la privación del ser determinado hasta la plenitud de la determinación. Con todo, hemos visto que el proceso de cumplimiento de la forma no siempre alcanza el máximo grado de plenitud, pues la dimensión posibilista de la potencia inscrita en el universo matérico implica la alternativa real entre el ser y el no-ser. Ciertamente, observamos que la mayor parte de las veces la potencia se actualiza naturalmente en la forma que le es propia, que la tensión que conduce a los entes móviles a la perfección de sí mismos es una tensión natural fundamentada en un principio interno de movimiento o *Physis*. Ello garantizaba la regularidad y el orden visibles. Sin embargo, Aristóteles mismo nos está dando la clave de todo su sistema: el cumplimiento de la forma y la actualización de la potencia se producen naturalmente o por naturaleza (*φύσει*), donde *φύσει* significa “en la mayor parte de los casos”. El movimiento natural es un movimiento regular, mas no absoluto ni necesario. Las potencias llegan a ser plenamente lo que son capaces de ser en la mayor parte de los casos, pero, por ello mismo, también hay ocasiones en las que su camino queda interrumpido, frustrado o simplemente no puesto en marcha. La indeterminación propia del universo natural se posiciona, entonces, no sólo en el origen cronológico de los procesos naturales, sino, además, en el decurso constante de los entes móviles, pues dicho discurrir está siempre expuesto a la posibilidad de la incidencia, la frustración y el trastorno. Las preguntas que debemos formularnos en este punto son, por ello, las siguientes: ¿en qué se fundamenta la actualización de la potencialidad? ¿Cuáles son los elementos que garantizan el abandono de la privación y la adquisición de la forma? Como es bien sabido, Aristóteles distingue dos tipos de potencias en *Metafísica IX*: “Puesto que algunos de tales principios se dan en las cosas inanimadas y otros se dan en

⁸⁹⁹ Libertad de ser o no ser no significa que la potencia tenga la capacidad de actualizarse en cualquier cosa, sino de cumplir o no cumplir las determinaciones propias de la forma a la que tiende.

los vivientes, y en el alma, y en la parte racional del alma, es evidente que algunas potencias serán irracionales, mientras que otras serán racionales”⁹⁰⁰. Las potencias racionales son aquellas que corresponden a los seres dotados de razón en el mundo natural, esto es, los seres humanos. Las potencias irracionales, en cambio, presentes en el plano irracional de la naturaleza. Aristóteles distingue las potencias racionales en la medida en que éstas son capaces de producir resultados contrarios, mientras que las potencias irracionales son capaces de producir un único efecto: “Y todas las potencias racionales, ellas mismas, se extienden a ambos contrarios, mientras que las irracionales son cada una de un contrario solamente, por ejemplo, lo caliente solamente puede calentar, mientras que la medicina puede producir la enfermedad y la salud”⁹⁰¹. Las capacidades que dependen del conocimiento humano pueden dar lugar a resultados contrarios, pues un individuo puede decidir salir a pasear o quedarse en casa, encender el televisor o dejarlo apagado y continuar leyendo la *Metafísica*, escribir una carta o no hacerlo. En cambio, las capacidades irracionales de los cuerpos naturales, por ejemplo, no son libres de decidir entre opciones contrapuestas y, por ende, no pueden desembocar en efectos contradictorios. El fuego, como indica Aristóteles, tiene la potencia de calentar y no de enfriar. Mediante esta distinción en el interior de la potencia, Aristóteles ofrece una explicación a la pregunta que hemos expresado más arriba: ¿por qué se actualizan algunas potencias? Desde el punto de vista de la racionalidad, algunas potencias o capacidades pueden ser actualizadas según el deseo, la voluntad y la decisión de aquellos que las poseen. La posibilidad de levantarme y salir de esta habitación para dar la vuelta a la manzana o de encender el televisor y dejar de teclear estas líneas depende de mi decisión racional, mientras que las propiedades del fuego no son susceptibles de promover resultados contrarios. Tanto unas potencias como otras albergan en sí mismas la posibilidad de no llegar a su estado de realización máxima. Las racionales, porque el agente racional puede decidir libremente no actualizarlas; las irracionales, porque podrían verse alteradas u obstaculizadas por circunstancias externas. En efecto, el médico puede curar al enfermo o administrarle un veneno mortal, alternativa ante la cual decidirá libremente actualizando uno de las dos

⁹⁰⁰“Ἐπει□ δ’ αἱ□ μὲν ἐν τοῖς ἀψύχοις ἐνυπάρχουσιν ἀρχαῖ□ τοιαῦται, αἱ□ δ’ ἐν τοῖς ἐμψύχοις καὶ□ ἐν ψυχῇ καὶ□ τῆς ψυχῆς ἐν τῷ λόγον ἔχοντι, δῆλον ο□τι καὶ□ τῶν δυνάμεων αἱ□ μὲν ἐσονται ἀλογοὶ αἱ□ δὲ μετὰ λόγον”, *Met.* IX, 2, 1046^a36-b1.

⁹⁰¹ “καὶ□ αἱ□ μὲν μετὰ λόγον πᾶσαι τῶν ἐναντι□ων αἱ□ αὐται□, αἱ□ δὲ ἀλογοὶ μι□α ἐνός, οἱ□ον τὸ θερμὸν τοῦ θερμαι□νεῖν μόνον’ ἡ δὲ ἰατρικὴ νόσου καὶ□ ὑγιει□ας.”, *Ibid.* 1046b4-7.

posibilidades. El fuego, por su parte, no puede sino calentar. Ahora bien, se nos podría indicar con acierto que venimos insistiendo en la relevancia del devenir contingente del universo natural y que, en este sentido, sería posible concebir que los resultados derivados tanto de la elección racional como del proceso natural tampoco se vieran cumplidos. En efecto, el médico podría decidir salvar al enfermo. Sin embargo, el medicamento administrado produce en el malogrado una reacción alérgica mortal e imprevisible; el escritor podría decidir levantarse de su escritorio y salir a la calle cuando un incendio en el inmueble se lo impide; el fuego, en fin, puede calentar y calienta, a no ser que una tormenta lo extinga irremediablemente. La posibilidad de actualización de la potencia racional y de la irracional se producen, en definitiva, en el seno del movimiento y en un contexto situacional, estando, por tanto, continuamente expuesta a la posibilidad de la modificación accidental: “La marca definitoria de lo que se realiza plenamente por la acción del pensamiento a partir de lo que es en potencia, es la siguiente: si se produce cuando es deseado <por el agente>, si no hay impedimento alguno exterior; en el caso de lo que es sanado, por su parte, si no hay impedimento alguno interno a ello mismo. También una casa es en potencia de la misma manera. En efecto, algo es en potencia una casa si no hay impedimento alguno interno a ello mismo, es decir, a la materia de su producción, ni hay que añadir, quitar o cambiar nada de ello. Y lo mismo en el caso de las demás cosas cuyo principio de producción está fuera de ellas. Por el contrario, en el caso de aquellas cosas cuyo principio de generación está en aquello mismo que se genera, estará en potencia si, de no haber impedimento alguno exterior, llegan a ser por sí mismas”⁹⁰² El pasar natural y, por ende, mayoritario de la potencia al acto puede ser obstaculizado, postergado, modificado o interferido por múltiples factores imprevisibles. La posibilidad de dichas alteraciones en el orden de los acontecimientos consituye la base sobre la que emerge una reflexión en torno a aquellas cosas que llegan a ser, si bien no siempre ni en la mayor parte de los casos: las excepciones, cuyo fundamento está en el hecho de que las entidades móviles, los procesos naturales y los cursos de acción intencional son susceptibles de ser de otra

⁹⁰² “οὐκ ὁρῶν δὲ τοῦ μὲν ἀπὸ διανοίας ἐντελεχέια γιγνομένου ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος, οὐκ ἔστι βουλευθέντος γιγνηται μηθένος κωλύοντος τῶν ἐκτός, ἐκεῖ δ’ ἐν τῷ ὑγιαζομένῳ, οὐκ ἔστι μηθέν κωλύει τῶν ἐν αὐτῷ: ὁμοίως δὲ δυνάμει καὶ οἰκία: εἰ μηθέν κωλύει τῶν ἐν τούτῳ καὶ τῇ ὑπὲρ τοῦ γιγνεσθαι οἰκίαν, οὐδ’ ἐστὶν ὃ δεῖ προσγενέσθαι ἢ ἀπογενέσθαι ἢ μεταβαλεῖν, τοῦτο δυνάμει οἰκία: καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὡσαύτως οὐκ ἔστι ἐξωθεν ἢ ἀρχὴ τῆς γενέσεως. καὶ οὐκ ὁρῶν δὲ ἐν αὐτῷ τῷ ἔχοντι, οὐκ ἔστι μηθένος τῶν ἐξωθεν ἐμποδιζόντος ἐστὶ δι’ αὐτοῦ “IX, 7, 1049^a5-14; cf. *Categorías* 10.

manera a como son normalmente, esto es, en la mayor parte de los casos. O mejor aún, la indeterminación natural y la libertad racional constituyen los pilares sobre los que se sustenta la asunción de acontecimientos excepcionales en el orden sublunar. La indeterminación natural, porque las entidades sensibles están compuestas de materia y tienden hacia la forma que les es propia, si bien esta tensión no es necesaria ni imposible; la libertad humana, porque las potencias racionales del hombre se concretan en la elección libre y autónoma de un individuo que decide actualizar *o no* sus propias capacidades. El universo natural concebido por Aristóteles se sostiene, de este modo, sobre la *admisibilidad del no ser de lo que es*, sobre el perfil negativo de la determinación observable en el orden terrestre en cuyo interior se fragua la posibilidad del acontecimiento excepcional, irregular y fortuito. Pues, en efecto, lo que llega a ser por naturaleza se produce por lo general del mismo modo, mas observamos que, eventualmente, se producen acontecimientos irreducibles a la necesidad de la esfera supralunar y a la regularidad armónica del mundo natural. Si todo aquello que deviene en la naturaleza accediera al ser necesariamente y en todos los casos, el hecho excepcional sería imposible. Sin embargo, dado que observamos (ὥρόμεν⁹⁰³) cotidianamente sucesos semejantes, hemos de rechazar la tesis que afirma el carácter necesario de todo lo que acontece. Como puede apreciarse, esta posición tiene implicaciones filosóficas de primer orden. En primer lugar, la concepción procesual del ser facilita una afirmación epistémica del movimiento imposibilitada hasta entonces por las tesis parmenídeas y platónicas. Aristóteles convierte el movimiento en el objeto central de la investigación natural y en la característica esencial de toda entidad sensible. En segundo lugar, la estructura conceptual del movimiento que los conceptos de materia-forma y potencia-acto especifican, conducen al Estagirita a una reflexión en torno a la modalidad del cambio natural, así como a la afirmación del carácter contingente del mismo. Con ello, Aristóteles posibilita históricamente una respuesta filosófica contundente al problema metafísico del determinismo. Y lo hace, precisamente, en la medida en que reserva en su sistema filosófico un espacio fundamental para el azar, la suerte y la casualidad, derivado de la indeterminación fundamental que permea la totalidad del ser móvil. Aristóteles, como sabemos, se aparta tanto del contingentismo puro como del necesitarismo absoluto: la afirmación del movimiento y de la contingencia del movimiento niegan de raíz la posibilidad del

⁹⁰³ Sobre la expresión ὥρόμεν horomen en Aristóteles, Sorabji., *Necesidad...*, op. cit., pp. 246-7.

determinismo entendido como afirmación del carácter absolutamente necesario de todo acontecimiento en el orden del tiempo. Como hemos visto con anterioridad, la estructura ontológica del movimiento admite una alternativa de no ser que convierte la condición irrevocable de los estados de cosas acaecidos en eventos contingentes, esto es, eventos que, a pesar de su venida al ser, no pueden ser interpretados como predeterminados, necesarios e inevitables, pues muy bien podrían no haber sido el caso. Esta consideración de los procesos naturales desde la potencialidad de ser y de no ser tiene profundas consecuencias antropológicas y prácticas que tampoco escaparon al ingenio aristotélico. De ellas nos ocuparemos en el próximo apartado.

B.1.4. CONTINGENCIA PRÁCTICA: deliberación, elección y acción racional

Pensar la contingencia significa tomar una decisión filosófica de primer orden. Significa, además, formular con claridad una pregunta clave: ¿admitimos la contingencia?; en caso afirmativo, ¿identificamos la contingencia con una parcela limitada de la totalidad del ser, con un principio estructural fundante, con el carácter frágil y relativamente incierto de la existencia humana?. Hemos visto cómo en Aristóteles la contingencia se desenvuelve en el orden formal de la consideración lógica y en el seno de la estructuración ontológica del movimiento. A partir de tales premisas, el análisis aristotélico va a completarse con una orientación práctica de profundo calado histórico que atañe a cuestiones tan relevantes como la estructura de la acción humana o la libertad moral del hombre⁹⁰⁴. Si la pregunta inmediata de la modernidad frente al debate sobre el determinismo y la contingencia se produce en términos epistemológicos y estrictamente científicos -¿son contingentes las leyes de la naturaleza que rigen todos y cada uno de los acontecimientos?-, el enfoque aristotélico, en cambio, pretende cubrir las implicaciones antropológicas de una construcción integral del mundo desde el trabajo del concepto, a saber: una vez admitido el movimiento y declarada su legitimidad ontológica y epistemológica, ¿qué consecuencias se extraen del mismo para el ser racional que despliega su existencia en el plano contingente del tiempo y en el universo natural del cambio?

⁹⁰⁴ Véanse especialmente *EN* III, 1-3; VI; *EE* II, 10 y *MM*, II, 6.

La consecuencia inmediata de la asunción de la contingencia como propiedad estructural del universo sensible es ni más ni menos que la libertad. Pero no sólo, como vimos, la libertad del ente sensible para ser y para no ser, sino, ante todo, la libertad del ser humano como individuo que ejecuta su propia existencia, esto es, que lleva a cabo *cotidianamente* una actividad intencional conforme a fines articulada en torno a la deliberación (βούλευσις), la elección (προαίρεσις) y la acción (πράξις) en el marco de la persecución de la felicidad (εὐδαιμονία). La libertad pertenece al dominio de la contingencia por la simple razón de que el universo sensible y en movimiento no engloba únicamente la totalidad de los procesos naturales sino, también, la totalidad de los actos racionales. La Physis, en cuanto horizonte del movimiento, representa, a su vez, el horizonte de la acción. Es, por tanto, el lugar de la praxis, el lugar del hombre y, consecuentemente, de la identidad moral del hombre en el tiempo. Veremos, entonces, a continuación, de qué modo la contingencia, en cuanto rasgo esencial de la movilidad, ocupa un lugar privilegiado en la filosofía práctica de Aristóteles.

A través de su ciencia natural y mediante la afirmación y el diseño conceptual de la estructura del ente móvil, Aristóteles ha rechazado todo determinismo físico, es decir, ha ideado una dimensión natural en la que los seres y los aconteceres sujetos al movimiento –a la materia y a la potencialidad- no existen ni suceden necesariamente sino que podrían no haber sido el caso. El criterio de análisis de la realidad empírica no es, por tanto, la inmutabilidad propia de las formas platónicas, sino la regularidad y la estabilidad de los procesos naturales, abiertos a la posibilidad de su contrario, a la excepción y a lo otro de sí. Tal alternativa del no ser viene propiciada, como vimos, por la indeterminación ontológica constitutiva del universo natural, que permite comprender todo porvenir como una dimensión abierta a posibilidades contrarias: los futuros contingentes, en efecto, carecen de valor de verdad y no está predeterminado necesariamente lo que acaecerá mañana⁹⁰⁵. Este margen de incompleción natural se va a convertir, precisamente, en el garante de la intervención racional del hombre en el mundo, el espacio en el que cobra sentido la acción orientada a la consecución de fines no garantizados de antemano: únicamente en un mundo que *puede ser de otra manera*

⁹⁰⁵ De Interpretatione IX.

es concebible la acción moral como ejercicio de la propia singularidad en un contexto abierto a la indeterminación, como es el ámbito de las acciones humanas. Es precisamente esa incertidumbre, una vez más, esa alternativa del no-ser y del *poder-ser-de-otro-modo*, lo que enriquece la filosofía práctica aristotélica como teoría de la acción frente al ideal platónico inmutable y trascendente representado en su doctrina del Bien Supremo⁹⁰⁶. Aristóteles rechaza toda fundamentación racional rigurosa –matemática– de la vida práctica, y lo hace en la medida en que considera que la acción humana, ejercida sobre el plano de la contingencia, no puede fundarse en la ciencia. La ciencia, en efecto, es un saber sobre lo necesario e inmutable, un conocimiento incondicionado que no admite variaciones, imprecisiones ni alteraciones en su objeto⁹⁰⁷. El universo de los hombres, en cambio, sostenido en los presupuestos ontológicos del movimiento, se ve expuesto a la indeterminación y al tiempo, a la mutabilidad constante, a la incertidumbre del futuro y a la singularidad de los casos concretos y de las situaciones específicas en las que se desenvuelve la vida de cada individuo. En este sentido, frente al sabio ideado por Platón como el conocedor de las verdades necesarias y trascendentes en las que ha de fundarse la conducta humana, Aristóteles inserta el criterio de la acción del hombre, acción en el mundo que ese mismo hombre habita, en el mundo que hace del hombre precisamente lo que es, esto es, en el plano de la contingencia. Frente al sabio platónico, el hombre prudente aristotélico, el *φρονιμός* será aquél que ostente una sabiduría no ya de las cosas eternas, sino de las cosas humanas, caracterizadas por el cambio constante, la singularidad y la incertidumbre: “En cuanto a la prudencia, podemos llegar a comprender su naturaleza, considerando a qué hombres llamamos prudentes. En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. Una señal de ello es el hecho de que, en un dominio particular, llamamos prudentes a los que para alcanzar algún bien, razonan adecuadamente, incluso en materias en las que no hay arte. Así, un hombre que delibera rectamente puede ser prudente en términos generales. Pero nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no es capaz de hacer. De suerte que si la ciencia va acompañada de demostración, y no puede haber demostración de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (porque todas pueden

⁹⁰⁶ Charles, D, *Aristotle's philosophy of action*, Duckworth, London, 1984.

⁹⁰⁷ *EN* VI, 3; *AnPr.* I, 1 y 2.

ser de otra manera, ni tampoco es posible deliberar sobre lo que es necesariamente, la prudencia no podrá ser ni ciencia ni arte: ciencia, porque el objeto de la acción puede variar; arte, porque el género de la acción es distinto del de la producción. Resta, pues, que la prudencia es un modo de ser verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin”⁹⁰⁸

La sabiduría práctica parece posible, por tanto, únicamente en un universo abierto a la contingencia y sobre un plano en el que los acontecimientos y, por ende, las acciones podrían no haber sido lo que son o ser de modo distinto⁹⁰⁹.

Como vemos, el problema de la contingencia aplicado ahora al dominio de la praxis se hace cargo de nuevos interrogantes. Si bien permanece estructuralmente idéntico, su referente evoluciona desde la modalidad proposicional y la estructura ontológica del movimiento que hemos repasado en los apartados anteriores hasta la estructura íntima de la acción humana. Las acciones son procesos orientados a fines, cursos de acción que persiguen objetivos establecidos voluntariamente por el agente. En cuanto tales, implican una *intervención* directa del ser humano en el orden de lo natural y en el curso del tiempo, que pretende modificar lo dado –como en el caso de la producción- o generar situaciones hasta entonces inéditas en el seno de los acontecimientos, en concreto aquellas que satisfagan, favorezcan o ejecuten los fines deseados –como en el caso de la acción propiamente dicha-. En orden a culminar tales deseos, el individuo,

⁹⁰⁸ EN VI, 5, 1140^a24-b7: “Περὶ δὲ φρονήσεως οὕτως αὖν λάβοιμεν, θεωρήσαντες τινας λέγομεν τοὺς φρονιμοὺς. δοκεῖ δὴ φρονιμοῦ εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγιείαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὁλως. σημεῖον δ’ οὔτι καὶ τοὺς περὶ τι φρονιμοὺς λέγομεν, οὔταν πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογιῶνται, ὡν μὴ ἐστὶ τέχνη. ὡστε καὶ ὁλως αὖν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός. βουλευέται δ’ οὐθειᾷ περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδὲ τῶν μὴ ἐνδεχομένων αὐτῷ πράξαι. ὡστ’ εἰπερ ἐπιστήμη μὲν μετ’ ἀποδειξεως, ὡν δ’ αἱ ἀρχαὶ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, τούτων μὴ ἐστὶν ἀπόδειξις: πάντα γὰρ ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν, καὶ οὐκ ἐστὶ βουλευσασθαι περὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, οὐκ αὖν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιστήμη οὐδὲ τέχνη, ἐπιστήμη μὲν οὔτι ἐνδέχεται τὸ πρακτὸν ἄλλως ἔχειν, τέχνη δ’ οὔτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως. λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ἐξ ἑνὸς ἀληθὲς μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρωπῶν ἀγαθὰ καὶ κακά. τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἑτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ αὖν εἴη: ἐστὶ γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος”.

⁹⁰⁹ “El acto virtuoso no sería lo que es, o aquello que debe ser, si las circunstancias fueran otras; y, en general, la virtud no sería lo que es, incluso no sería en absoluto, si el mundo fuera distinto del que es”, Aubenque, *La prudencia...*, op. cit., p. 77. Carlos Thiebaut se ha ocupado de este particular en su trabajo *Cabe Aristóteles*, Visor, Madrid, 1988.

afirma Aristóteles, delibera acerca de los medios más eficaces y adecuados para conseguir sus objetivos. Ahora bien, ya se nos dijo que no deliberamos acerca de cualquier cosa: ni sobre lo que no somos capaces de realizar ni sobre lo que no puede ser de otra manera⁹¹⁰. En efecto, nadie delibera sobre cómo hacer que su equipo favorito gane un partido de baloncesto –lo cual puede *desear*, pero no *elegir*–, o sobre cómo ganar miles de millones en la lotería; nadie delibera sobre la diagonal y el lado, que son inconmensurables. Deliberamos, por un lado, acerca de aquellas cosas que están verdaderamente al alcance de nuestra mano y que podríamos realmente realizar dadas ciertas condiciones. Asimismo, deliberamos sobre lo que puede ser de otra manera, sobre aquello cuyo desenlace no es claro ni evidente o bien es completamente indeterminado⁹¹¹. Se delibera, por tanto, acerca de cosas plausibles relativas a los propios agentes en el marco de la contingencia. Una vez llevada a cabo la deliberación entre los diversos medios posibles para alcanzar nuestros objetivos, seleccionamos mediante elección –*προαίρεσις*⁹¹²– aquellos nos parecen más adecuados para su correcta consecución. Con ello, el agente lleva a cabo una acción. Una acción de la que decimos, además, que es una acción libre, pues se trata del resultado de un proceso intencional de deliberación y elección voluntaria que da lugar a un curso intencional que, sin embargo, podría no haber sido llevado a cabo o bien ejecutado de un modo completamente distinto. La acción libre es, por ello, acción contingente desarrollada sobre una situación asimismo modificable y no necesariamente existente. En ello estriba, finalmente, la contingencia de las acciones y las decisiones humanas, que sólo pueden ser tomadas sobre el contexto situacional a cuyo seno pertenecen⁹¹³. La contingencia práctica alude, por tanto, a la condición de posibilidad de toda acción humana, pues no existe ejercicio de libertad allí donde no era posible la elección de un curso de acción distinto del finalmente seleccionado (contexto determinista). Pero alude,

⁹¹⁰ Vid. *supra*, n. 969; otros lugares en los que Aristóteles insiste sobre este particular son: *EN* II, 5, 1113b7-8; III, 3, 1112^a21-26; ; 1112^a30-31; VI, 1, 1139^a13; VI, 2, 1139b7-9; VI, 5, 1140^a31-b1; VI, 7, 1141b10-11; *EE* II, 10, 1226^a20-30; *Retórica* I, 2, 1357^a8.

⁹¹¹ *EN* III, 3, 1112b5-10.

⁹¹² *EN*, III, 2; Aubenque, *La prudencia...*, op. cit., esp. 137-64.

⁹¹³ En su excelente trabajo sobre Aristóteles, Alejandro Vigo habla de la “Situativität des Handelns”, precisando que “Handlungsbeschreibung ist immer schon Situationsbeschreibung”, op. cit., p. 78-79; cf. pp. 76-158; Aubenque, P., *La prudencia...*, op. cit., 77 ss; Hartmann, N., “Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik”, en: *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Jahrgang 1944, Phil-hist. Klasse Nr. 5, citado por la reimpresión en N. Hartmann, *Kleinere Schriften*, Bd. 2, Berlin, 1957, pp. 191-214.

además, y de modo particularmente importante, al carácter mismo de esa intervención racional sobre el mundo, a su condición contingente: las acciones son, precisamente, *aquello que puede ser hecho de otra manera en el seno de lo que puede ser de otro modo*. Tal es la extensión práctica que llega a alcanzar la problematización aristotélica de la contingencia.

Una vez examinados los distintos niveles de significación de la contingencia en Aristóteles, comprendemos la pertinencia de lo excepcional en el interior de su sistema. Habiendo establecido una brecha infranqueable entre dos sectores cósmicos, Aristóteles reserva para el universo sublunar un espacio constante de indeterminación que atraviesa todos los órdenes. En el orden ontológico, la materia constitutiva de las entidades sensibles funciona como fuente de indeterminación, habilitando la concepción del movimiento como proceso de determinación de un sustrato desde la privación hasta la plenitud de la forma. En el orden dinámico de la *physis*, ese proceso, en cuanto posible, asume, sin embargo, la alternativa de su no cumplimiento, precisamente porque la potencia es siempre posibilidad tanto de ser como de no ser. Si aquello que llega a ser admite la posibilidad de no realizar plenamente las determinaciones que le son propias, entonces podemos afirmar que su ser el caso no era absolutamente necesario, que siendo, en definitiva, podría no haber llegado a ser o ser de modo distinto al actual. Por lo general, las potencias culminan en la plenitud de la forma que les corresponde, pero en ciertos casos excepcionales se producen irregularidades. Estas irregularidades, las excepciones, aparecen en la cosmovisión aristotélica como fijaciones o concreciones de la contingencia del ser natural, testimoniando el carácter absurdo de una ontología determinista donde todo está ya siempre predeterminado, decidido, escrito. No parece complicado reconocer en esta propuesta la *ontología de la contingencia* propia del pensamiento ilustrado que examinamos en la primera parte de nuestro trabajo. Aristóteles está rompiendo a cada paso con una cosmovisión de cierre en la que la totalidad de todas las cosas está ya siempre predeterminada; en la que la indeterminación del futuro no es sino la ignorancia del hombre con respecto a aquello que le ha sido atribuido inevitablemente en el círculo cerrado del destino; en la que la libertad del hombre se reduce al reconocimiento del puesto irrevocable que le ha sido asignado según necesidad y justicia en el interior de un universo clausurado. Contra esta visión arcaica y gracias a la negación del determinismo absoluto y la afirmación de la excepcionalidad, la libertad y la contingencia natural, el mundo diseñado por Aristóteles

queda abierto a una valoración del tiempo humano y de la acción racional fundamentado en bases metafísicas: que el ámbito del movimiento esté marcado por la potencialidad de la materia y la prioridad del acto significa que el tiempo distancia a la forma de sí misma, que la hace salir de sí misma y la expone a la existencia, abriendo con ello la posibilidad –nunca plenamente garantizada– de su cumplimiento. Que haya mundo, entonces, que haya tiempo y que las entidades naturales y los seres racionales sean presas del mismo implica, además, que se dé una proyección efectiva de lo existente hacia el futuro y que ese futuro, si bien orientado, no esté completamente predeterminado, sino abierto a posibilidades contrarias. Que el futuro no esté predeterminado significa, a su vez, que se convierte en *materia de producción* y en *objeto de deliberación, elección y acción* por parte del ser humano. La negación aristotélica del determinismo físico y la afirmación de la contingencia natural no son, por tanto, separables de una concepción precisa de la existencia humana: la del hombre como un sujeto racional libre que actúa sobre un mundo relativamente indeterminado con vistas a fines no garantizados de antemano; la de individuos que reflexionan y deliberan acerca de los medios adecuados para conseguir objetivos en el interior de un proyecto vital encaminado a la felicidad, sabiendo que esos medios son plurales y distintos unos de otros y que su elección no garantiza el éxito de la empresa; la de seres humanos, en fin, que eligen libre y voluntariamente sólo aquello que está al alcance de su mano y van diseñando de modo flexible y nunca definitivo el proceso narrativo de su individualidad en el seno de una comunidad política.

B.1.5. EXCEPCIONALIDAD Y NECESIDAD:

La negación del determinismo es, a nuestro juicio, unas de las consecuencias principales derivadas del análisis aristotélico de la contingencia. En efecto, la asunción de esta última en la esfera de la *Physis* y de la *praxis* impulsa la tripartición frecuencial realizada por Aristóteles entre lo que ocurre siempre, lo que ocurre regularmente y lo que ocurre excepcionalmente. Lo real está distribuido y diversificado en lo eterno, lo

general y lo excepcional, esto es, en el ámbito de la necesidad absoluta y el ámbito de la contingencia. Por su parte, la contingencia atraviesa el orden racional –decisión, elección y deliberación-, el orden natural –la generalidad de lo que ocurre regularmente, pero no siempre- y el orden accidental –los accidentes y los encuentros fortuitos entendidos como fijación significativa parcialmente inescrutable de la contingencia, de los que nos ocuparemos posteriormente-. Asimismo, la legitimidad del acontecimiento excepcional y su intimidad conceptual con el ámbito de lo accidental serán empleadas por Aristóteles en su refutación de las tesis deterministas, según las cuales, todo lo que llega a ser acontece necesariamente, es decir, no podría no haber sido el caso. El violento ataque del estagirita contra toda defensa del determinismo y el necesitarismo puede ser interpretado, y así lo haremos nosotros, como el deseo de romper definitivamente con una ontología de la clausura de corte parmenídeo. Un deseo que se extiende, a su vez, a la reivindicación de las coordenadas conceptuales que defiende paradigma ilustrado: el progreso en el tiempo, la indeterminación del futuro, la intervención libre del hombre en el entorno, la existencia de la libertad y, por último, la presencia del azar. La realidad no puede ser reducida al marco explicativo del pensamiento religioso arcaico, esto es, a la cosmovisión trágica que identifica el ser con una síntesis omnímoda y clausurada en la que todo acontecimiento, por mínimo y excepcional que parezca, tiene un sentido preciso y un ajuste predeterminado desde el punto de vista de la totalidad. De acuerdo con esta visión, todo aquello que nos acontece ocurre porque debía ocurrir, independientemente de nuestra voluntad, nuestros deseos, nuestros actos y el plexo de acontecimientos plurales que componen el mundo exterior que nos contiene. Nada escapa al destino, que entrega y distribuye según necesidad y justicia la parte que a cada uno corresponde.

Ciertamente, los argumentos esgrimidos ostentan un tono poético ajeno al espíritu analítico del estagirita. Sin embargo, son ellos el trasfondo inamovible de todo ataque conceptual a la ontología de la clausura. No en balde, cuando Aristóteles emprende la tarea de refutar el determinismo lo hace, precisamente, en la medida en que ha visto saltar a la arena filosófica un tipo de discurso que canaliza a la perfección los fundamentos de una cosmovisión arcaica y clausurada del ser. El canal especulativo en el que se filtra esta concepción arcaica y que, a ojos de Aristóteles, hace peligrar algunos pilares básicos la ontología crítica ilustrada como la libertad moral y la

indeterminación natural, tiene el curioso nombre κυριέων λόγον y ha sido atribuido al filósofo megárico Diodoro Crono⁹¹⁴.

Para comprenderlo en profundidad, es necesario dedicar unas breves observaciones a la que consituye, sin duda, su matriz histórica y conceptual. Nos estamos refiriendo al violento debate entre Aristóteles y la escuela de Megara⁹¹⁵, donde el estagirita refuta el concepto megárico de posibilidad en el marco de su teoría de la potencia y el acto en *Metafísica* IX 3: “Hay algunos que afirman, como los megáricos, que sólo se tiene potencia para actuar cuando se actúa, y cuando no se actúa, no se tiene: por ejemplo,

⁹¹⁴ La figura de Diodoro Crono constituye, simultáneamente, uno de los momentos más atractivos y menos conocidos de la historia del pensamiento antiguo. Si nos atenemos al siempre disponible Diógenes Laercio (*Vit.* II, 111-112), Diodoro era oriundo de Jaso, en el Asia Menor, a 50 kilómetros de Mileto. Aproximadamente en torno al año 350 habría llegado a Grecia con la intención de cultivarse y estudiar, adhiriéndose a la escuela megárica fundada por Euclides y dirigida entonces por Eubulides. Se le llamó Diodoro Crono, al parecer, en analogía al relato mitológico sobre el destronamiento del dios Crono por su hijo Zeus. Siendo ya anciano, Diodoro no habría sido capaz de resolver un desafío lógico propuesto por un astuto joven de la escuela Megárica, Estilpón, que con ello habría destronado a Diodoro de la posición de poder ostentada hasta entonces. No tenemos más datos de este individuo, cuya pericia lógica, sin embargo, parece haber sido absolutamente extraordinaria. Con respecto al κυριέων λόγον, se trata de una complejísima argumentación lógica que, a grandes rasgos, afirma que nada puede suceder sino cuanto era ya siempre verdaderamente necesario que sucediera. Según autores como Magris o Moureau, la expresión κυριέων λόγον puede ser similar a nuestro “jaque mate” en el juego del ajedrez: un golpe de pericia contra la creencia en la libertad de elección y el concepto de posibilidad (cf. Magris, *L'idea di destino...*, op. cit., vol. II p. 454; Moureau, J. “L'innmutabilité du vrai”, en : Brunschwig J. (ed), *Les stoiciens et leur logique*, Vrin, Paris, 1978 p. 348). Las dificultades a la hora de reconstruir con cierta coherencia la doctrina del argumento dominador son considerables. En primer lugar, porque las noticias sobre el pensamiento de Diodoro son escasísimas. En segundo lugar, porque el pensamiento de la escuela megárica a la que perteneció nos ha sido igualmente negado por la tradición, siendo Aristóteles una de las mejores fuentes para el acceso a su concepto de posibilidad. En cualquier caso, las fuentes que nos han transmitido en forma más o menos explícita el argumento dominador de Diodoro siguen siendo Cicerón y Epicteto, *Disertaciones por Arriano*. Para un intento de reconstrucción sistemática del argumento y un examen de las diversas propuestas interpretativas del mismo, vid. Celluprica, V., *L'argomento dominatore di Diodoro Crono e il concetto di possibile di Crisippo*, in: G. Giannantoni, *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bologna 1977, pp. 55-73; Giannantoni, G., “Il κυριέων λόγον di Diodoro Crono”, en *Elencos* 2 (1981), pp. 239-272; Mingucci, M., “L'argomento dominatore e la teoria dell'implicazione in Diodoro Crono”, en: *Vichiana* 1 (1966), pp. 3-28. En el presente apartado trataremos de reconstruir el núcleo fundamental de este argumento maestro con el objetivo de comprender aquello que rechaza Aristóteles. Una vez delineadas las tesis deterministas, examinaremos el concepto de excepcionalidad en relación con la noción de frecuencia relativa, para ver que el determinismo se refuta en la medida en que se asumen los accidentes, pues la excepcionalidad se extiende hacia la accidentalidad.

⁹¹⁵ Para un examen pormenorizado del mismo, vid. Magris, A., “Aristotele e i Megarici. Contributo alla storia del determinismo antico”, en: *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, vol. 111 (1976-1977), pp. 113-133; Montoneri, L., *I Megarici. Studio storiocritico e traduzione delle testimonianze antiche*, ed. Grafica del Libro, Catania 1984.

que el que no está construyendo no puede construir, sino sólo el que está construyendo, mientras construye. Y lo mismo en los demás casos. No es difícil ver los absurdos en los que estos caen”⁹¹⁶ Los absurdos coinciden en señalar que un individuo, por ejemplo, sólo es capaz de hacer lo que puede hacer en el acto mismo de hacerlo, del mismo modo que la virtud sólo se posee en el ejercicio de la misma o la acción sólo se encuentra en el transcurrir que la ejecuta. En otras palabras, no es posible decir que alguien tiene la capacidad de hacer algo al margen del acto mismo en que esa potencia se realiza. Ciertamente, el concepto de posibilidad o potencia que Aristóteles pone en boca de los megáricos resulta sorprendente y, a primera vista, inaceptable. Sin embargo, hemos de asumir con Faust que el pensamiento arcaico que subyace a esta doctrina constituye el concepto más intuitivo y, por ello, primario de la posibilidad⁹¹⁷. De acuerdo con él, nada puede ser dicho posible sino es verdadero afirmar de ello que es o que será. La doctrina megárica de la posibilidad resulta inadmisibles para Aristóteles por el simple hecho de que dinamita por la base la alternativa real implícita en la contingencia: la oscilación entre el ser y el no ser como posibilidad real de lo potente, la libertad de la potencia para cumplir o no cumplir la forma que puede determinarla. Aristóteles refuta las tesis megáricas mostrando algunos de los inconvenientes o absurdos (ἀποτοπα) a los que conduce su aceptación: “¿es que uno va a dejar de poseer el arte cuando cesa <de ejercerlo>, pero va a ser capaz de edificar, otra vez, inmediatamente después? ¿Adquiriéndolo cómo? Y pasará igual con las cosas inanimadas. En efecto, nada habrá ni frío ni caliente ni dulce, ni nada sensible en general, a no ser que esté siendo sentido. Por consiguiente, vendrá a sostener la doctrina de Protágoras. Y ningún viviente tendrá tampoco facultad sensitiva, a no ser que esté actualmente sintiendo. Así pues, si ciego es el que no tiene vista, pero por naturaleza le corresponde tenerla, y cuando le corresponde tenerla y estando aún vivo, los mismos individuos serán ciegos y sordos muchas veces al día”⁹¹⁸.

⁹¹⁶ *Metafísica* IX, 3, 1046b29-33: “Εἰσι δέ τινες οἱ φασιν, οἱον οἱ Μεγαρικοί, οἱ ταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, οἱ ταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι, οἱον τὸν μὴ οἰκοδομοῦντα οὐ δύνασθαι οἰκοδομεῖν, ἀλλὰ τὸν οἰκοδομοῦντα οἱ ταν οἰκοδομῇ: ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. οἱς τὰ συμβαίνοντα ἀτοπα οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν”.

⁹¹⁷ Faust, I, op. cit., pp. 30-34.

⁹¹⁸ *Met.* IX, 3, 1047a3-10: “οἱ ταν παύσεται, οὐχ ἐξεῖ τὴν τέχνην, πάλιν δ’ εὐθὺς οἰκοδομήσει πῶς λαβῶν; καὶ τὰ ἀψυχὰ δὴ ὁμοίως: οὔτε γὰρ ψυχρὸν οὔτε θερμὸν οὔτε γλυκὺ οὔτε οἷως αἰσθητὸν οὐθέν ἐσται μὴ αἰσθανομένων: ὥστε τὸν Πρωταγόρου λόγον συμβήσεται λέγειν αὐτοῖς. ἀλλὰ μὴν οὐδ’ αἰσθησιν ἐξεῖ οὐδὲν αἶν μὴ αἰσθάνηται μὴδ’ ἐνεργῇ. εἰ οὐν τυφλὸν τὸ μὴ ἔχον ὄψιν, πεφυκὸς δὲ καὶ

Seguidamente, rechaza la indiferenciación megárica entre potencia y acto apelando a la evidencia de su diversidad: en efecto, la potencia y el acto son dos fases distintas de una misma realidad, de un idéntico proceso, si bien en momentos y a niveles distintos:

“Ahora bien, si no cabe afirmar cosas tales, es evidente que potencia y acto son distintos (aquellas doctrinas, sin embargo, identifican potencia y acto, con lo que tratan de suprimir algo de no escasa importancia) y, por tanto, cabe que algo pueda ser, pero no sea, y pueda no ser, pero sea. E igual en las demás categorías: que siendo capaz de andar, no ande, y que no esté andando, aun siendo capaz de caminar”⁹¹⁹

Aquellas doctrinas tratan de suprimir algo de no escasa importancia, nos dice Aristóteles. ¿Qué es lo que queda suprimido en la concepción megárica de la posibilidad y la potencia?: la contingencia misma de lo ente como disponibilidad de ser y de no ser. De manera que todo posible no es tal sino en cuanto que elimina de su interior su proximidad con el no ser, su libertad para no realizar sus capacidades propias: quien puede caminar no puede entonces no hacerlo, sino que caminará ininterrumpidamente o no caminará jamás. Lo que puede ser es aquello que es o que será, sin posibilidad de su contrario, mientras que todo aquello que no se ha realizado debe ser considerado, por lo mismo, imposible. Pues lo posible es la realidad contundente y concreta de lo que podía ser y no era posible que no fuera.

Las implicaciones derivadas de la polémica con los megáricos se encuentran a la base del argumento dominador de Diodoro Crono, que reproducimos a continuación:

“El argumento Dominante parece haber sido planteado a partir de tres premisas semejantes a éstas, entre las cuales hay contradicción común y mutua; a saber: que todo

οἷ τε πέφυκε καὶ ἐτι ὄν, οἱ αὐτοὶ τυφλοὶ ἔσονται πολλάκις τῆς ἡμέρας, καὶ κωφοί”.

⁹¹⁹ *Metafísica* IX, 3, 1047a17-24: “εἰ οὐκ ἔνδεχεται ταῦτα λέγειν, φανερόν οἷτι δύναμις καὶ ἐνέργεια εἰς τερόν ἐστιν (ἐκεῖνοι δ’ οἱ λόγοι δύναμιν καὶ ἐνέργειαν ταὐτὸ ποιοῦσιν, διὸ καὶ οὐ μικρόν τι ζητοῦσιν ἀναρρεῖν, ὥστε ἔνδεχεται δυνατόν μὲν τι εἶναι μὴ εἶναι δέ, καὶ δυνατόν μὴ εἶναι εἶναι δέ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν δυνατόν βαδίζειν οὐκ ἔνδεχεται, καὶ μὴ βαδίζειν δυνατόν οὐκ ἔνδεχεται”.

pasado verdadero es necesario y que de lo posible no se sigue lo imposible y que hay posible que ni es verdadero ni lo será; y al ver esta contradicción Diodoro, se sirvió de la verosimilitud de las dos primeras para establecer que nada hay posible que no sea verdadero o que no llegue a serlo”⁹²⁰.

Hasta donde podemos reconstruirlo, el argumento se apoya en dos premisas fundamentales. 1) En primer lugar, que de todo acontecimiento pasado es verdadero decir que es necesario: *πάντα παρεληλυθός ἀληθές ἀναγκάϊον εἶναι*⁹²¹. A nivel intuitivo, la afirmación de Diodoro no parece demasiado distinta de aquellas creencias populares que de Homero a Aristóteles asumen la necesidad fáctica o el principio de irrevocabilidad del pasado, esto es, que *una vez acontecido*, el hecho no puede no haber acontecido y es, por ende, necesario. *A posteriori* afirmamos, pues, la necesidad del pasado, en la medida en que aquello que ha sucedido no es susceptible ya de modificación alguna, ni por intervención humana ni por intervención divina⁹²². Ahora bien, lo que parece estar defendiendo Diodoro no es sin más la necesidad retrospectiva de lo que ha llegado a ser, sino su necesidad *absoluta*, pues, en efecto, no dice que lo pasado sea necesario una vez pasado, sino, más bien, que “es verdadero que

⁹²⁰ Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, II, 19.1.1-2.1, trad., introd. y notas de P. Ortiz García, Gredos, Madrid, 1993: “Ο κυριεύων λόγος ἀπὸ τοιούτων τινῶν ἀφορμῶν ἠρωτῆσθαι φαίνεται: κοινῆς γὰρ οὔσης μάχης τοῖς τρισὶ τοῦτοις πρὸς ἀλλήλα, τῷ [τῷ] πᾶν παρεληλυθός ἀληθές ἀναγκάϊον εἶναι καὶ τῷ [ἀ]δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν καὶ τῷ δυνατὸν εἶναι ὃ οὐτ’ ἐστὶν ἀληθές οὐτ’ ἐσται, συνιδῶν τὴν μάχην ταύτην ὁ Διόδωρος τῇ τῶν πρωκτων δυεῖν πιθανότητι συνεχρήσατο πρὸς παράστασιν τοῦ μηδὲν εἶναι δυνατὸν, ὃ οὐτ’ ἐστὶν ἀληθές οὐτ’ ἐσται”.

⁹²¹ Epicteto, op. cit., II, 19.1. La versión ciceroniana de la primera premisa reza así: *omnia vera in praeteritis necessaria sunt* (*De fato* 7.14): “todo lo verdadero referente al pasado es de carácter necesario” (trad. A. Escobar, *Sobre el Destino*, Gredos, Madrid, 1999). Magris advierte un sentido confundente tanto en la versión griega como en la latina, en la medida en que ambas parecen poner el acento en la necesidad propia de los enunciados sobre hechos pasados, cuando es evidente que la necesidad de la que habla el κυριεύων se extiende no sólo al plano formal sino, principalmente, al plano de los hechos mismos. Son los acontecimientos pasados los que aparecen como inmutables y, por ello, necesarios. Y es la necesidad del acontecimiento pasado lo que constituye el fundamento que garantiza la verdad del enunciado sobre el mismo: “Insomma, la verità della proposizione subsiste nella misura in cui corrisponde non già alla fattualità dell’evento (come in Aristotele) ma alla sua necessità. Credo sideva dunque legere: “ἀληθές ἐστὶ πᾶν παρεληλυθός ἀναγκάϊον εἶναι”, op. cit., vol. II., p. 465-66.

⁹²² Se trata del famoso *factum infectum fieri nequit* que encontramos por doquier en la literatura griega antigua: desde la *Ilíada*, donde Néstor, a la vista de los acontecimientos desgraciados para los aqueos, afirma “Es verdad que los hechos están patentes, y ni siquiera el propio Zeus altitonante puede imaginar algo para mudarlos” [“ἦ δὴ ταῦτά γ’ ἐτοῖμα τετεύχεται, οὐδέ κεν ἄλλως Ζεὺς ὑψιβρεμέτης αὐτὸς παρατεκτῆναιτο”], *Il.*XIV, 53-54; Platón, *Protagoras* 13, 324 b, “...pues no se lograría hacer que lo hecho no haya acaecido...” (οὐ γὰρ ἂν τό γε πραχθὲν ἀγένητον θείῃ); Aristóteles, *De interpretatione* IX y XIII.

lo pasado es necesario”. Imaginemos un acontecimiento cualquiera como, por ejemplo, la lectura de una tesis doctoral. Imaginemos que dicho acontecimiento ya ha tenido lugar y que nos disponemos a dialogar sobre este particular. Diremos la verdad si, una vez acontecida la lectura de la tesis, afirmamos: “la lectura de la tesis ha tenido lugar”, “hoy se ha realizado una lectura de tesis doctoral” etc... Diremos lo falso, en cambio, si afirmamos de ese hecho que no ha acontecido, siendo el caso que sí ha acontecido. El problema que asoma tras estas sencillas consideraciones es el mismo que ocupará a Aristóteles en los conocidos pasajes del *De Interpretatione*, a saber: ¿se reduce la verdad de la afirmación a la facticidad del acontecimiento? ¿No es la verdad un valor absoluto al margen de las circunstancias ocasionales?; la verdad de lo verdadero, en definitiva, ¿no es siempre y necesariamente válida? Si respondemos afirmativamente a esta cuestión, hemos de aceptar, entonces, la siguiente conclusión: “hoy ha tenido lugar una lectura de tesis doctoral” es verdadero una vez leída la tesis doctoral, pero, en cuanto tal, era ya verdadero incluso meses antes de que dicha lectura se produjera en acto. Era ya siempre y necesariamente verdadero. La necesidad del acontecimiento ya sucedido no se reduce, por tanto, al hecho circunstancial de su ser el caso, sino que se retrotrae a la esfera atemporal de la verdad misma. De modo que la verdad de la proposición que afirma “se ha producido una lectura de tesis doctoral” implica que dicho acontecimiento estuviera ya desde siempre predeterminado y fuera, por tanto, necesario incluso antes de emerger al ser, a la apariencia, al discurso. Si, por el contrario, respondemos negativamente, tendremos que aceptar que lo verdadero y lo falso son intercambiables y que transitan sin dificultad del uno al otro. En efecto, si la afirmación “hoy se ha realizado una lectura de tesis doctoral” es verdadera sólo hoy, es decir, después de haber sido realizada, entonces ello quiere decir que dicha con anterioridad al momento en que el evento se produce, no era una frase verdadera sino necesariamente falsa, pues una tercera posibilidad no es admisible (*tertium non datur*)⁹²³. El principio del tercio excluso constituye un verdadero problema para la crítica del determinismo y Diodoro, en efecto, parece conocerlo a la perfección. En *Metafísica* IV 7, Aristóteles nos dice: “Por otra parte, tampoco puede darse un término intermedio entre los contradictorios, sino que necesariamente se ha de afirmar o negar uno de ellos, sea el que sea, de una misma cosa. <1>Ello resulta evidente, en primer lugar, con sólo definir previamente qué es lo verdadero y lo falso. Falso es, en efecto,

⁹²³ *Met.* IV, 7.

decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es; verdadero, que lo que es, es, y lo que no es, no es. Por consiguiente, quien diga que <algo> es o no es, dirá algo verdadero o algo falso. Sin embargo, ni de lo que es ni de lo que no es puede decirse <indistintamente> que es o que no es”⁹²⁴

Como recuerda J. Vuillemin⁹²⁵, además del principio del *tertium*, la primera premisa del κυριεύων parece tener en consideración las tesis antimegáricas del Aristóteles en *Metafísica* IX, 3 y algunas afirmaciones contenidas en escritos precedentes, como *De Caelo* I 11, 280b13, donde Aristóteles afirma que lo imposible es aquello de lo que no es verdadero decir que podrá ser o que se generará y lo posible aquello de lo que es verdadero afirmar que será⁹²⁶. Tomando en consideración estas afirmaciones, distintas, por lo demás de *Metafísica* IX, 3 y asumiendo el principio del tercio excluso, las tesis de Diodoro parecen simplemente irrefutables: si aceptamos que toda proposición es verdadera o falsa y si es verdadero que todo acontecimiento pasado es necesario, entonces podemos concluir que los eventos sucedidos eran necesarios incluso antes de venir a la existencia. Es decir, que era verdadero decir de ellos que sucederían antes de que sucedieran, y falso decir lo contrario. Por ello mismo, podemos concluir también que de todo acontecimiento que no se ha realizado en el tiempo era verdadero afirmar que era imposible que sucediera, y falso afirmar que era posible. Posible es lo que necesariamente sucede o sucederá.

⁹²⁴ “Ἄλλὰ μὴν οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐθέν, ἀλλ’ ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἓν καθ’ ἑνὸς ὁτιοῦν. δῆλον δὲ πρῶτον μὲν ὀρισσάμενοις τι τὸ ἀληθὲς καὶ ψεῦδος. τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ οἶν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ οἶν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ οἶν εἶναι καὶ τὸ μὴ οἶν μὴ εἶναι ἀληθές, ὥστε καὶ ὁ λέγων εἶναι ἢ μὴ ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται: ἀλλ’ οὔτε τὸ οἶν λέγεται μὴ εἶναι ἢ εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὄν”., *Metafísica* IV, 7, 1011b23-29

⁹²⁵ Vuillemin, J., « L'argument dominateur in La Philosophie Analytique », en : *Revue de Métaphysique et de Morale* Paris 84 (1979), pp. 225-257 ; cf. del mismo autor *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Minuit, 1984, réed. 1997.

⁹²⁶ *DC* I, 11, 280b12-14 : « Lo imposible, por su parte, se define de dos maneras. O bien porque no es verdad si uno dice que algo se generará, o bien porque no se genera con facilidad, rapidez ni perfección [Τὸ δ’ ἀδύνατον λέγεται διχῶς. ἢ γὰρ τῷ μὴ ἀληθὲς εἶναι εἰπεῖν οἷτι γένοιτ’ ἂν, ἢ τῷ μὴ ῥαδιῶς μηδὲ ταχὺ ἢ καλῶς] ; I, 11, 280 b16-18: “En otro sentido, si una cosa es posible, definiéndose lo posible bien <en el sentido de poder llegar a ser> verdaderamente bien fácilmente [ἢ εἶνα δ’ εἰ δυνατόν, εἴτε τῷ ἀληθεῖ διορισθέντος τοῦ δυνατοῦ εἴτε τῷ ῥαδιῶς.]; cf. I, 12, 283b16.

2) La segunda premisa del argumento dominador es la siguiente: δυνατῶ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν⁹²⁷: de lo posible no se sigue lo imposible. El eco de la polémica aristotélica con las tesis megáricas es evidente. En su interior, como vimos más arriba, Aristóteles defendía la posibilidad de que “algo pueda ser pero no sea, y pueda no ser, pero sea”⁹²⁸. De manera que si afirmamos “es posible que hoy nieve” o “es posible que Juan llame por teléfono”, estamos simultáneamente afirmando que también es posible que no nieve y que Juan, finalmente, no llame por teléfono. Ahora bien, según la perspectiva de Diodoro, si afirmamos la posibilidad de un hecho y ese hecho no acontece, entonces la posibilidad se convierte inmediatamente en imposibilidad, pues lo posible es aquello que es o que será necesariamente, como vimos más arriba. En efecto, si afirmo que “es posible que Juan llame hoy por teléfono” y pasado el día Juan no ha llamado, la posibilidad de que Juan llame queda completamente anulada, se convierte en algo imposible: no era verdadero afirmar la posibilidad de la llamada, esto es, era falso decir “es posible que Juan llame hoy por teléfono” si es cierto que toda proposición es verdadera o falsa y que no hay una tercera alternativa. Pues, de haber sido verdadera la proposición, habría sido ya siempre verdadera y, por ende, el acontecimiento anunciado por ella habría acontecido necesariamente. Lo posible verdadero, por tanto, es aquello que desde siempre es posible y, en cuanto tal, aquello que necesariamente vendrá a la existencia. Al contrario, lo imposible verdadero es aquello que ya siempre ha sido y será imposible, i.e., aquello que necesariamente no vendrá a la existencia.

A diferencia de la primera de las premisas -orientada retrospectivamente al pasado y a la necesidad de los acontecimientos que lo pueblan- la segunda proposición del κυριεύων se distingue por su naturaleza *prospectiva*. Las tesis diodorianas se abren al debate sobre la determinación o indeterminación del futuro. En efecto, la pregunta que nos sale al paso es la misma que habrá de afrontar Aristóteles: ¿qué podemos saber del futuro? ¿Qué podemos decir del futuro y, más importante aún, qué podemos decir con verdad del futuro? De aquello que está por venir podemos afirmar que es posible, que su existencia se mueve para nosotros en el terreno de la incertidumbre, en la niebla de

⁹²⁷ Epicteto, op. cit., II, 19.1. Cicerón no se mantiene fiel al texto de Epicteto y desplaza el nivel ontológico del binomio posible-imposible al plano lógico-formal del verdadero-falso. A su juicio, el κυριεύων afirma que no es posible convertir la verdad en falsedad: in falsum e vero praeterita non possunt convertere (De fato 7.14): “lo pasado no puede pasar de lo verdadero a lo falso” (trad. Escobar, op. cit.)

⁹²⁸ Met. IX, 3, 1047^a21-22.

aquello que no nos ha sido dado conocer. Ese es el gran regalo que Prometeo cree haber hecho a los hombres, la ciega esperanza. “Qué gran bien insuflaste a los mortales”, le responde el Corifeo⁹²⁹. El ser humano se caracteriza por su incapacidad para saber con certeza lo que ocurrirá mañana. Y es la ignorancia y la tensión de esa espera lo que nos impulsa a construir nuestra propia existencia como un proyecto flexible hacia un futuro en el que todo parece posible. En la interpretación del horizonte en el que se despliega la esperanza futura y en la lectura exacta de la incertidumbre se juegan dos propuestas de sentido plenamente antagónicas: aquella que responde a la imagen arcaica del mundo –ésa que la ontología parmenídea conserva apuntala con su potencia lógica- y aquella otra, la ilustrada, que rompe definitivamente con una imagen del ser y el tiempo en la que todo queda incluido, localizado y condenado a la clausura perpetua de la necesidad y la predeterminación. El argumento dominador de Diodoro Crono es deudor tanto de la cosmovisión arcaica como de la ontología parmenídea. Por ello, la respuesta que el filósofo megárico puede dar a la pregunta sobre el futuro se presenta con radicalidad y crudeza. Insistamos en ese interrogante: ¿qué podemos saber del futuro? Que se abre ante nosotros y que es posible, respondimos más arriba. La cuestión que interesa a Diodoro una vez aceptada esta respuesta es la siguiente: ¿es verdadero que el futuro es posible? La verdad de esta afirmación estará garantizada si y sólo si el evento futuro

⁹²⁹Esquilo, *Prometeo encadenado*, vv. 250ss. Ciertamente, la cosa más común del mundo es la esperanza, como a menudo recuerda Plutarco. Sin embargo, el espíritu griego no siempre comparte la opinión del Corifeo esquileo. La esperanza es un regalo para los hombres, sin duda, pero un regalo envenenado. Un regalo procedente de los griegos, en definitiva, de quienes, como es sabido, nunca se olvidó el gran Virgilio: “timeo danaos et dona ferentes” (*Eneida*, II, v. 49). Desde la *Teogonía* de Hesíodo, la esperanza (ἐλπίς) aparece como una figura ambigua, como fuente de ilusión, tal vez, pero sin duda como el origen de los más horribles sufrimientos, pues en ella fundan los míseros mortales vanas ilusiones acerca de sí mismos. Teognis la compara con el riesgo: ambos son dos demonios hostiles (frr. 637-8; cf. 1135-1150). Platón nos cuenta en *Gorgias* 79, 523d un viejo relato acerca del origen de la esperanza humana, según el cual los dioses, surgida la raza de los hombres, despojaron a éstos de la posibilidad de conocer el día exacto de su muerte. A cambio, llenaron su corazón de “vanas esperanzas”. El ser humano configura su propia existencia ignorando el porvenir, esperando la propia muerte, construyéndose a sí mismo en la inevitable conciencia de su condición efímera. La incertidumbre de lo porvenir le lleva a creer que el futuro se abre ante él como un plexo de posibilidades infinitas susceptibles de ser manipuladas. La manipulación de la posibilidad en el orden del tiempo es el proceso por el que el ser humano se construye a sí mismo mediante la acción libre y racional de su intelecto. Sin embargo, en la cosmovisión arcaica, la posibilidad de modelar la propia vida sobre el carácter abierto e indeterminado del futuro no es más que una quimera. La vida de los mortales está perfectamente trazada de antemano y localizada en el interior de una síntesis omnímoda, de una esfera clausurada en la que el tiempo se convierte en la única esperanza de los hombres, que esperan, ignorantes, ante un futuro ya siempre escrito. La indeterminación del futuro no es más que el signo de la precariedad de la condición humana y de los límites del intelecto. Este es uno de los rasgos fundamentales de la imagen arcaica del ser humano, sin duda, y así lo han destacado diversos estudiosos (Wehrli, *ΛΑΘΕ ΒΙΩΣΑΣ*, op. cit. p. 10; Joos, *ΤΥΧΗ, ΦΥΣΙΣ, ΤΕΧΝΗ*, op. cit., p. 28; Demócrito fr. 176, Tucídides V, 103). Sin embargo, no parece difícil extender algunas de estas cuestiones a cualquier época de la historia. Este es el fondo del debate entre las tesis de Diodoro y la indeterminación ontológica de Aristóteles.

sobre el que hablamos, “mañana nevará”, por ejemplo, pertenece no ya al ámbito de la indeterminación, sino al de la más absoluta necesidad. Es verdadero que el futuro es posible y es verdadero decir que es posible que mañana nieve si y sólo si el futuro en general y el evento “nevada” en particular son necesarios, es decir, si no pueden no acontecer. De hecho, si afirmo que es verdadero decir “es posible que mañana nieve” y mañana no nieva, la verdad de la proposición se convertirá automáticamente en falsedad, del mismo modo que la posibilidad ontológica habrá pasado a imposibilidad pura. La posibilidad enunciada resulta, por tanto, imposible y, además, falsa, pues no era verdad decir que era posible aquello que se ha mostrado como imposible. Diodoro está fundamentando la verdad de las proposiciones sobre el futuro posible en la necesidad de todo acontecer. Siempre que se produzca un evento que considerábamos posible hemos de concluir que dicho evento no podía no haber sido el caso. Al contrario, siempre que un evento que creíamos posible no viene a la existencia, hemos de concluir que dicho evento en realidad era imposible y que era verdadero afirmar del mismo que era imposible. Pues la verdad de toda proposición implica la necesidad, la inmutabilidad y la eternidad de aquello sobre lo que es afirmada.

En conclusión, podemos resumir el argumento maestro de Diodoro Crono del modo siguiente:

- 1)el pasado es verdadero porque es necesario
- 2)lo posible, si es verdaderamente posible, no puede convertirse en imposible, dado que lo verdadero no puede convertirse en falso
- 3)por tanto, el futuro posible es verdadero si necesariamente es o será, mientras que es falso si necesariamente no es y no será.

Como puede apreciarse, el argumento dominador se sustenta sobre una elegante pericia lógica y dialéctica. Sin embargo, su potencia –aniquiladora, en muchos casos- no debe ser simplificada. Es decir, no hemos de cometer el error de reducir la complejidad y la riqueza especulativa de los problemas que aquí se anuncian diciendo que la escuela megárica no pretendía sino ejercitar sus habilidades dialécticas y, a lo sumo, hacer tambalearse los cimientos del sentido común y de las propuestas filosóficas vigentes. Ahora bien, de ser este el caso, ¿por qué no tratar de dinamitar también, por ejemplo, la lógica del ser parmenídeo? En este sentido, compartimos completamente las posiciones

de Schuhl⁹³⁰, Faust⁹³¹, Becker⁹³² y Magris⁹³³, que ven en el argumento dominador una expresión contundente de la ontología parmenídea y de una determinada concepción global de la totalidad del ser: aquello que está en juego en la argumentación diodoriana es el modo de comprender el sentido de lo que acontece y, por ende, las relaciones entre la existencia temporal del ser humano y la totalidad que lo continene. Diodoro comparte la visión arcaica que hemos perfilado en la primera parte de nuestro trabajo, ésa que concibe la realidad como una unidad sintética y ya siempre clausurada que va apareciendo y desvelándose necesariamente en el tiempo ante la mirada de los hombres quienes, ignorantes, no pueden sino tratar elaborar estrategias de interpretación de lo que ocurre: “Cosí il argomento dominatore ci insegna che non ci sono argomenti contro il destino: qualsiasi cosa è avvenuta, se è avvenuta, era destino che avvenisse, e se non è avvenuta, era destino che non avvenisse per il medesimo motivo. Il futuro non è un vuoto da riempire in qualsiasi modo, bensì parte integrante del circolo in cui il tempo, secondo il destino, fa apparire la totalità già da sempre compiuta dell’essere, una totalità che il sapere umano nella sua finitezza può soltanto in parte ricostruire”⁹³⁴

Magris muestra una extrema elegancia en su exposición, como de costumbre, pero se equivoca en un punto importante. Diodoro parece enseñarnos que no existen argumentos de fondo en contra de la necesidad de todo lo que acontece, pero lo hace, precisamente, porque sabe que sí existen argumentos contra el destino y que tales argumentos son, sin ir más lejos, los de Aristóteles. Ahora bien, tales argumentos no descansan en el ejercicio lúdico de las habilidades dialécticas del estagirita. Aristóteles combate -sin mencionarlo, ciertamente- el argumento de Diodoro no en cuanto constructo lógico atractivo y desafiante, sino en cuanto verdadera amenaza a algunos de los presupuestos fundamentales de su filosofía. En concreto, la contingencia, la libertad y el azar. La presentación que hemos hecho del argumento dominador quiere contribuir al debate aristotélico sobre la contingencia del universo natural. En este sentido, no nos

⁹³⁰ Schuhl, P.M., *Le Dominateur et les possibles*, P.U.F., Paris, 1960, p. 15.

⁹³¹ *Der Möglichkeitsgedanke*, op. cit, vol. I, pp. 37-40.

⁹³² O. Becker, “Über den κυριέων λόγος des Diodorus Kronos“, en: *Rheinisches Museum* 99 (1956), pp. 289-304.

⁹³³ *L’idea...*, op. cit., vol. II, 470.

⁹³⁴ *Ibidem*.

interesan tanto las consideraciones lógicas⁹³⁵ del *κρυπτεύων* como sus implicaciones doctrinales y su pertenencia a un determinado debate vigente en la época de Diodoro y Aristóteles, a saber: el debate en torno a la disyuntiva excluyente entre el azar y el destino, que no es sino el debate en torno a la libertad moral del agente racional en un contexto ya siempre predeterminado, o en un universo abierto a la indeterminación del porvenir y a la acción técnica y racional del hombre.

Los argumentos aristotélicos en favor de la libertad, la contingencia y el azar contra el necesitarismo, el determinismo y el destino los encontramos en un escrito de extraordinaria repercusión histórica: *De Interpretatione*⁹³⁶. Como es sabido, la obra se centra fundamentalmente en el examen del lenguaje y constituye, como indica Candel, una excelente introducción a los primeros y segundos *Analíticos*⁹³⁷. En el capítulo 9, Aristóteles acomete la tarea de investigar el valor de verdad de las proposiciones referidas a futuros contingentes y el sentido específico en que debemos entender el

⁹³⁵ Para un enfoque preeminente lógico-formal del argumento dominador, vid. M. Boudot, «Temps, nécessité et prédétermination», en: *Les Etudes Philosophiques*, 4, (1973) pp. 435-473; «L'argument dominateur et le temps cyclique», en: *Les Etudes Philosophiques*, (1983), pp. 271-298; Moureau, J. «L'innmutabilité du vrai», en: Brunschwig J. (ed), *Les stoiciens et leur logique*, Vrin, Paris, 1978; Prior, A.N. 1953. "Three-Valued Logic and Future Contingents", en: *Philosophical Quarterly*, vol.3, pp.317-26; "Diodoran Modalities", en: *Philosophical Quarterly*, vol.5, pp.205-13.

⁹³⁶ Se trata, en efecto, del pasaje del *Corpus aristotelicum* sobre el que probablemente más páginas se han escrito: Ackrill, J.L., *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, Clarendon Press, Oxford, 1963; Baudry, L., *La querelle des futurs contingents*, J. Vrin, Paris, 1930; Rescher, N., *An interpretation of Aristotle's doctrine of future contingency and excluded middle*, Pittsburg, 1936. El estudio más completo continua siendo con toda probabilidad el de Dorothea Frede, *Aristoteles und die Seeschlacht. Das Problem der Contingencia Futura in De Interpretatione 9*, Vandehoeck und Ruprecht, Göttingen, 1970. El número de artículos dedicados a este particular es inabarcable. Mencionaremos los que, a nuestro juicio, resultan especialmente relevantes: Anscombe, G.E.M., "Aristotle and the sea battle. De Interpretatione IX", en: Moravcsik, J.M.E. (ed.), *Aristotle*, pp. 15-33; Becker, A., "Bestreit Aristoteles die Gültigkeit des <tertium non datur> für Zukunftsaussagen?", en: *Actes du Congress International de Philosophie Scientifique* 6 (1936), pp. 69-71; Bradley, R.D., "Must the future be what it is going to be?", en: *Mind* 68 (1959), pp. 193-209; Buttler, R.J., "Aristotle's sea fight and threevalued logic", en: *Philosophical Review* 64 (1955), pp. 264-74; Dyckason, A., "Aristotle, the sea fight and the cloud", en: *Journal of the history of philosophy* 66 (1969), pp. 307-29; Harris, L.D., "Solving the <naval battle>" en: *Aristotelian Society Proceedings* (1977-78); Linsky, L., "Professor Donald Williams on Aristotle", en: *Philosophical Review*, LXIII (1954), pp. 250-53; Mc Kim, V., "Fatalism and the future. Aristotle's way out", en: *Review of Metaphysics* 25 (1971-72), pp. 80-111; Prior, A.N., "Threevalued logic and future contingents", en: *Philosophical Quarterly* 3 (1953), pp. 317-26; Saunders, J. T., "A sea fight tomorrow?", en: *Philosophical Review* 67 (1958), pp. 367-78; Strang, C., "Aristotle and the sea battle", en: *Mind* 69 (1960), pp. 447-65; Taylor, R., "The problem of future contingencies", en: *Philosophical Review*, LXVI (1957), pp. 1-28; Trundle, R., "De Interpretatione IX. The problem of truth or of infinite past truth?", en: *The Modern Schoolman* 59 (1981-82); pp. 49-55; Williams, D.C., "The sea-fight tomorrow," en: *Structure, method and meaning*, P. Henle, N.York, 1951; "Professor Linsky on Aristotle", en: *Philosophical Review*, LXIII (1954), pp. 253ss; Wolff, P., "Truth, futurity and contingency", en: *Mind* 69 (1960), pp. 447-65.

⁹³⁷ Candel, *Tratados de lógica I y II*, op. cit., p. 25.

principio de tercio excluso aplicado a los mismos: “Así pues, en las cosas que son y que fueron, es necesario que o la afirmación o la negación sea verdadera o falsa (...) En cambio, con los singulares futuros no <ocurre> igual. En efecto, si toda afirmación o negación <es> o verdadera o falsa, también necesariamente todo <lo afirmado o negado> ha de darse o no darse; pues si uno dijera que algo será y otro dijera que eso mismo no será, es evidente que uno de los dos dice necesariamente la verdad, si toda afirmación es verdadera o falsa: pues en las cosas de este tipo no se dará ambas a la vez. En efecto, si es verdad decir que es blanco o que no es blanco, necesariamente será blanco o no será blanco y, si es blanco o no es blanco, será verdad afirmarlo o negarlo; y, si no se da, se dice una falsedad y, si se dice una falsedad, no se da; así que necesariamente la afirmación o la negación ha de ser verdadera”⁹³⁸. El nombre de Diodoro Crono no aparece en ningún momento, pero ello no parece más significativo que el hecho de que Platón no nombrara a Demócrito en el *Timeo* o que el mismo Aristóteles, en la presentación de las tesis precedentes sobre los conceptos de τύχη y αὐτόματον, dejara en el anonimato la identidad de sus oponentes. Las tesis del megárico están sin duda en la mente del estagirita cuando dicta estas líneas. En ellas, en efecto, encontramos una cierta identificación de la noción de verdad con la idea de ser o existencia, que lleva a afirmar que toda proposición verdadera sobre un acontecimiento pasado, presente o futuro, implica de suyo la necesaria existencia de dicho acontecimiento. Si aceptamos esta primera conclusión y tenemos en cuenta el principio de tercio excluso, una de las siguientes proposiciones, en cuanto opuestas, será necesariamente verdadera: “mañana nevará” / “mañana no nevará”. Por tanto, necesariamente nevará o necesariamente no nevará, y una tercera opción es inaceptable. Si nieva, entonces la posibilidad de que nevara y el hecho actual de la nevada coinciden en la necesidad que los subyace, pues lo posible no es sino aquello que necesariamente es o será. Si no nieva, entonces es que era imposible que nevara y era verdadero decir que era imposible que nevara, del mismo modo que era falso decir que nevaría. La

⁹³⁸ “Ἐπι μὲν οὖν τῶν ὄντων καὶ γενομένων ἀνάγκη τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν ἀληθῆ ἢ ψευδῆ εἶναι ἐπὶ δὲ τῶν καθ’ ἐκαστα καὶ μελλόντων οὐχ ὁμοίως. εἰ γὰρ πᾶσα κατάφασις ἢ ἀπόφασις ἀληθὴς ἢ ψευδής, καὶ ἀπαν ἀνάγκη ἢ ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν: εἰ γὰρ ὁ μὲν φήσει ἐσεσθαι τι ὁ δὲ μὴ φήσει τὸ αὐτὸ τοῦτο, δῆλον ὅτι ἀνάγκη ἀληθεύειν τὸν ἑτέρον αὐτῶν, εἰ πᾶσα κατάφασις ἀληθὴς ἢ ψευδής: ἀμφω γὰρ οὐχ ὑπάρξει αἶμα ἐπὶ τοῖς τοιούτοις. εἰ γὰρ ἀληθὲς εἶπειν ὅτι λευκὸν ἢ οὐ λευκὸν ἐστίν, ἀνάγκη εἶναι λευκὸν ἢ οὐ λευκὸν, καὶ εἰ ἐστὶ λευκὸν ἢ οὐ λευκὸν, ἀληθὲς ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι: καὶ εἰ μὴ ὑπάρχει, ψεύδεται, καὶ εἰ ψεύδεται, οὐχ ὑπάρχει: ὥστ’ ἀνάγκη τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν ἀληθῆ εἶναι”. *De Int.*, 9, 18^a28-b4.

posibilidad, en fin, se identifica con la necesidad de que acontezca aquello que no puede sino acontecer, pues lo posible no puede transformarse y mutar en lo imposible si es verdaderamente posible.

Contra estas argumentaciones, Aristóteles emplea el método de la refutación (ἔλεγχος). Es decir, se limita a mostrar los absurdos derivados de la aceptación de semejantes premisas. Es importante para nosotros resaltar cuáles son los dos absurdos derivados a ojos del estagirita de dichas posiciones: en primer lugar, *la negación del azar*; en segundo lugar, *la negación de la libertad*. Con respecto al problema del azar, el estagirita declara:

“Ahora bien, entonces nada llega a ser por azar ni llega a ser cualquier cosa al azar (ἀπὸ τύχης οὐθ’ ὁπότερ’ ἐτυχεν), ni será o no será, sino que todas las cosas son lo que son por necesidad y no cualquier cosa al azar (en efecto, o bien dice la verdad el que afirma o bien el que niega); pues <de otro modo> lo mismo podría llegar a ser que no llegar a ser; en efecto, lo que llega a ser cualquier cosa al azar no tiene ni tendrá por qué ser así o no ser así. Además, si es blanco ahora, era verdad antes decir que sería blanco, de modo que siempre era verdad decir, de cualquiera de las dos cosas que llegaron a ser, que sería; y si siempre era verdad decir que es o que será, no es posible que tal cosa no sea ni vaya a ser. Ahora bien, lo que no es posible que no llegue a ser es imposible que no llegue a ser; y lo que es imposible que no llegue a ser, es necesario que llegue a ser; así pues, todo lo que será es necesario que llegue a ser. Ahora bien, no será en absoluto cualquier cosa al azar ni será por azar; pues si <fuera> por azar, no <sería>por necesidad”⁹³⁹

Si todo aquello que sucede acontece porque era posible y necesario que aconteciese, entonces nada se producirá de modo indeterminado y fortuito, no existirá ninguna

⁹³⁹ “οὐδὲν ἄρα οὔτε ἐστὶν οὔτε γίνεσθαι οὔτε ἀπὸ τύχης οὐθ’ ὁπότερ’ ἐτυχεν, οὐδ’ ἐστὶν ἢ οὐκ ἐστὶν, ἀλλ’ ἐξ ἀνάγκης ἀπαντα καὶ οὐχ ὁπότερ’ ἐτυχεν (ἢ γὰρ ὁ φῶς ἀληθεύει ἢ ὁ ἀποφᾶς: ὁμοίως γὰρ ἂν ἐγίγνετο ἢ οὐκ ἐγίγνετο: τὸ γὰρ ὁπότερ’ ἐτυχεν οὐδὲν μᾶλλον οὐτως ἢ μὴ οὐτως ἔχει ἢ ἐξεί. ἐτι εἰ ἐστὶ λευκὸν νῦν, ἀληθὲς ἢν εἰπεῖν πρότερον ὅτι ἐστὶ λευκόν, ὥστε ἀεὶ ἀληθὲς ἢν εἰπεῖν ὅτι οὖν τῶν γενομένων ὅτι ἐστὶ: εἰ δ’ ἀεὶ ἀληθὲς ἢν εἰπεῖν ὅτι ἐστὶν ἢ ἐστὶ, οὐχ οἴον τε τοῦτο μὴ εἶναι οὐδὲ μὴ ἐσεσθαι. ὃ δὲ μὴ οἴον τε μὴ γενέσθαι, ἀδύνατον μὴ γενέσθαι: ὃ δὲ ἀδύνατον μὴ γενέσθαι, ἀνάγκη γενέσθαι: ἀπαντα οὖν τὰ ἐσόμενα ἀναγκαῖον γενέσθαι. οὐδὲν ἄρα ὁπότερ’ ἐτυχεν οὐδ’ ἀπὸ τύχης ἐστὶ: εἰ γὰρ ἀπὸ τύχης, οὐκ ἐξ ἀνάγκης”. *De Int.* 9, 18b5-16.

excepción posible al modo en que necesariamente se desenvuelven todas las cosas. Pues, en efecto, lo que es no podía no ser, no albergaba en sí mismo la disponibilidad tanto para el ser como para el no ser que abre el espacio para que ocurra el acontecimiento excepcional. El empleo que Aristóteles está haciendo en estas líneas de la expresiones ἀπὸ τύχης y ὅπότερ' ἐπιτυχεν alude al margen de indeterminación inscrito en la composición matérica del univeso natural, a la contingencia que hace posible que algunos acontecimientos sucedan de modo distinto a como suelen suceder, o que aquellos acontecimientos que suelen ser el caso, debido a circunstancias ocasionales, no vengan a la existencia⁹⁴⁰. El azar del que habla Aristóteles es, en fin, el testimonio de la oscilación entre ser y no ser, de la susceptibilidad de ser y de no ser que caracteriza a los φύσει ὄντα. Si lo posible no puede no ser sino sólo y necesariamente actualizarse, entonces no queda espacio para la aparición de lo excepcional, pues todo se comporta inevitablemente como debe comportarse, sin posibilidad de alteración. De todo ello se derivaría el segundo de los absurdos del que hablaba Aristóteles: la eliminación de la libertad de elección: en efecto, si todo cuanto acontece en el orden del ser no podía no acontecer, entonces el hombre no hace sino lo que necesariamente tenía que hacer. La posibilidad de elegir entre cursos de acción opuestos, entre resultados contrarios, la alternativa, en fin, en que consiste la ejecución de un acto deliberado y libre, se difumina en un único flujo de causación predeterminada:

“Estos y otros por el estilo <son>, entonces, los absurdos que resultan si es necesario que, de toda afirmación y negación opuestas, ya <versen> sobre los universales enunciados como universales, ya sobre los singulares, la una sea verdadera y la otra falsa, y que nada de lo que sucede sea cualquier cosa al azar, sino que todo sea y suceda por necesidad. De modo que ni sería preciso deliberar ni preocuparse, <pensando> que, si hacemos tal cosa, se dará tal otra y, si no, no se dará. En efecto, nada impide que uno diga para dentro de diez mil años que habrá esto y que otro diga que no, de modo que

⁹⁴⁰ “En la raíz de la indeterminación gnoseológica se sitúa una auténtica indeterminación ontológica, que es fundamento de aquella y que no puede ser reducida a simple indeterminación cognoscitiva. El Estagirita nos previene aquí de un riesgo que acecha a todos los filósofos: el de reducir la indeterminación ontológica a la indeterminación meramente gnoseológica, en aras de salvaguardar la total determinación de lo real y su consiguiente racionalidad. El azar y la indeterminación son reales; no son máscaras para encubrir nuestra ignorancia, ni paliativos gnoseológicos de un determinismo ontológico sin fisuras. La concepción del azar como idea puramente subjetiva no puede ser reconciliada con lo que se dice en *De Interpretatione* 9. Lo que Aristóteles deja sentado en este lugar no es la imposibilidad de *saber* si una proposición de futuro contingente es verdadera o falsa, sino la imposibilidad de que tal proposición *sea*, o bien verdadera, o bien falsa”, Quevedo, A., *Ens per accidens*, op. cit., p. 413-13

necesariamente será cualquiera de las dos cosas que en aquel momento era verdad decir <que sería>. Pero, desde luego, eso no difiere de si algunos dijeron o no la contradicción, pues es evidente que las cosas reales se comportan así aunque no haya quien afirme ni quien niegue; en efecto, <las cosas> o serán o no serán no por afirmarlas o negarlas, ni dentro de diez mil años más que dentro de cualquier otro tiempo. De modo que, si en todo tiempo se comportan las cosas de tal modo que uno de los dos dice la verdad, sería necesario que sucediera eso o lo otro, y que cada una de las cosas que llegan a ser se comportara de tal modo que llega a ser por necesidad: pues lo que se dijera con verdad que había de ser no podría no llegar a ser; y lo que llegara a ser siempre sería verdad decir que había de ser”⁹⁴¹

Atendamos por un momento a la causa de aquello que Aristóteles denomina absurdos. El azar -entendido como la consecuencia de que exista una disponibilidad de lo posible tanto al ser como al no ser y, por ende, una disposición a la excepción en un universo de fines- y la libertad no son concebibles en un mundo en que todo se comporta necesariamente como se comporta y no puede comportarse de otro modo. La cuestión se reduce, como vemos, al modo de ser de lo ente, al modo en que llega a ser lo que acontece. Aristóteles no puede aceptar las tesis de Diodoro y considera evidentemente absurda la negación de la libertad y del azar porque ha asumido ya que el ser se diversifica en lo necesario y lo contingente, en lo eterno, por un lado, y en lo general y lo excepcional por el otro. Ciertamente, algunas parcelas de la realidad son necesariamente como son sin posibilidad de excepción o cambio, los entes pertenecientes a la esfera celeste. Pero en el universo sublunar, Aristóteles contempla con sus propios ojos que no todo se produce siempre del mismo modo, que es

⁹⁴¹ *De Int.* 9, 18b26-19^a4: “Τὰ μὲν δὴ συμβαίνοντα άτοπα ταῦτα καὶ τοιαῦθ’ ἐτέρα, εἴπερ πάσης καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως, ἢ ἐπὶ τῶν καθόλου λεγομένων ὡς καθόλου ἢ ἐπὶ τῶν καθ’ ἑκάστα, ἀνάγκη τῶν ἀντικειμένων εἶναι τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ, μηδὲν δὲ ὁπότ’ ἐτυχεν εἶναι ἐν τοῖς γιγνομένοις, ἀλλὰ πάντα εἶναι καὶ γίνεσθαι ἐξ ἀνάγκης. ὥστε οὔτε βουλευέσθαι δέοι αὖ οὔτε πραγματεύεσθαι, ὡς ἂν μὲν τοδιῷ ποιήσωμεν, ἔσται τοδιῷ, ἂν δὲ μὴ τοδιῷ, οὐκ ἔσται. οὐδὲν γὰρ κωλύει εἰς μυριοστὸν ἔτος τὸν μὲν φάναι τοῦτ’ ἔσεσθαι τὸν δὲ μὴ φάναι, ὥστε ἐξ ἀνάγκης ἔσεσθαι ὁπότερον αὐτῶν ἀληθὲς ἦεν εἰπεῖν τότε. ἀλλὰ μὴ οὐδὲ τοῦτο διαφέρει, εἰ τινες εἰπον τὴν ἀντιφάσιν ἢ μὴ εἰπον: δῆλον γὰρ ὅτι οὕτως ἔχει τὰ πράγματα, καὶ μὴ ὅ μὲν καταφήσῃ ὁ δὲ ἀποφήσῃ: οὐ γὰρ διὰ τὸ καταφάναι ἢ ἀποφάναι ἔσται ἢ οὐκ ἔσται, οὐδ’ εἰς μυριοστὸν ἔτος μᾶλλον ἢ ἐν ὁποσῶν χρόνῳ. ὥστ’ εἰ ἐν ἀπαντι τῷ χρόνῳ οὕτως εἴχεν ὥστε τὸ ἕτερον ἀληθεύεσθαι, ἀναγκαῖον ἦεν τοῦτο γενέσθαι, καὶ ἑκάστον τῶν γενομένων αἰετῶς οὕτως ἔχειν ὥστε ἐξ ἀνάγκης γενέσθαι: ὅ τε γὰρ ἀληθῶς εἰπέ τις ὅτι ἔσται, οὐχ οἷόν τε μὴ γενέσθαι: καὶ τὸ γενόμενον ἀληθὲς ἦεν εἰπεῖν αἰετῶς ὅτι ἔσται”.

exactamente como habría de producirse si nada pudiera ser distinto de como es. Algunas cosas, en efecto, se comportan de modo imprevisible, dando lugar a espacios singulares de excepción e irregularidad. Ello no sería posible si el ritmo del ser natural fuera inalterable y no meramente uniforme, como es el caso. La afirmación del carácter necesario de todo lo que acontece es, por tanto, absolutamente imposible⁹⁴²

Aldo Magris insiste en el modo desenfadado e ingenuo con el que Aristóteles pretende deshacerse del argumento dominador de Diodoro Crono: “Questa spiegazione, diciamolo francamente, lascia esterrefatti per il suo candore, ma è quanto mai indicativa del modo in cui Aristotele procede quando arriva al dunque. La pretesa assurdità dell’argomento dominante e la presunta evidenza del caso e della libertà valgono infatti solo in quanto egli ha già pregiudizialmente deciso che ci deve essere il caso, e che appunto ci dev’essere perché altrimenti la libertà sarebbe un’illusione”⁹⁴³. En efecto, el capítulo 9 del *De interpretatione* no ofrece argumentos lógicos estrictos a la hora de invalidar la propuesta del pensador megárico. Aristóteles remite, más bien, a los datos inmediatos que nos ofrece la experiencia cotidiana y al hecho de que observamos continuamente, por un lado, que existen acontecimientos excepcionales y, por el otro, que en el origen de nuestros actos está la deliberación racional: “vemos que el origen de lo que ha de ser radica en el deliberar y en el hacer algo <previo>, y que en general, en las cosas que no siempre se realizan existe la posibilidad de que sean y de que no sean, de modo que también puede que lleguen a ser o a no ser, y hay muchas cosas que nos resulta evidente que se comportan así”⁹⁴⁴. Asumiendo estas consideraciones, si aceptamos que es realmente imposible⁹⁴⁵ que todo lo que acontece llegue a ser necesariamente, “entonces es manifiesto (φανερὸν) que no todas las cosas son ni llegan a ser por necesidad, sino que unas <son o llegan a ser> cualquier cosa al azar y ni la afirmación ni la negación son en nada más verdaderas, y en otras es más verdadera y se

⁹⁴² *Ibid.*, 19^a7ss.

⁹⁴³ *L’idea di destino...*, vol. II., op.cit. p. 472.

⁹⁴⁴ “ὁρῶμεν γὰρ ὅτι ἐστὶν ἀρχὴ τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλευέσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ πράττειν τι, καὶ ὅτι ὁλῶς ἐστὶν ἐν τοῖς μὴ αἰετῶς ἐνεργοῦσι τὸ δυνατόν εἶναι καὶ μὴ, ἐν οἷς ἀμφω ἐνδέχεται καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι, ὥστε καὶ τὸ γενέσθαι καὶ τὸ μὴ γενέσθαι: καὶ πολλὰ ἡμῖν δηλὰ ἐστὶν οὕτως ἔχοντα”, *De Int.* 9, 19^a7-12.

⁹⁴⁵ “Εἰ δὴ ταῦτα ἀδύνατα...” *Ibid.*, 19^a7.

da en la mayoría de los casos una de las dos cosas, pero cabe, desde luego, que suceda también la otra en vez de la primera”⁹⁴⁶

Pierre Aubenque ha llamado acertadamente la atención sobre este pasaje. A juicio del pensador francés, la imposibilidad y el desatino de las tesis necesitaristas no se derivan, en efecto, de la dimensión lógica, sino, más bien, “de una incompatibilidad con la experiencia”. Y tal incompatibilidad, prosigue Aubenque, vendría reforzada por la afirmación anterior del estagirita según la cual si todo es necesario, entonces “ni será preciso deliberar ni preocuparse, <pensando> que, si hacemos tal cosa, se dará tal cosa y, si no, no”. La inaceptabilidad de las tesis necesitaristas no descansa, por tanto, en el orden lógico. Ni siquiera en el orden dinámico de los procesos físicos, sino, antes bien, en el ámbito de la moral y la praxis: “Así pues, no sería ya a una imposibilidad física, sino a un absurdo moral a lo que conduce la tesis necesitarista. Y se la condena en nombre de la moral, aunque no sea este el único argumento en contra. No por azar la tradición ulterior denominará argumento perezoso (ἀργός λόγος, *ignava ratio*) una argumentación de la cual Aristóteles proporciona aquí el esquema y que consiste en mostrar que el fatalismo conduce a la inacción”⁹⁴⁷. De modo que aquello que parece inquietar a Aristóteles en su refutación del κυριεύων son las implicaciones demoledoras del mismo en el terreno de la praxis: si el ser humano no es libre de hacer lo que hace, ¿para qué actuar? ¿Por qué preocuparnos en conducir nuestras vidas de un modo mejor que de otro? ¿Por qué comportarnos moralmente? ¿En base a qué criterios se premiarán o se castigarán nuestros actos?. No sólo Orígenes, Cicerón y Pierre Aubenque se apercebieron de la relevancia ética de una refutación de Diodoro. Los comentaristas antiguos del *De Interpretatione* ya insisten sobre este particular⁹⁴⁸ Eso que Magris descarta como un mero prejuicio se convierte, sin embargo, en la piedra angular del sistema aristotélico, la razón última por la que vale la pena el esfuerzo

⁹⁴⁶ “φανερὸν ἄρα οἷτι οὐχ ἀπαντα ἐξ ἀνάγκης οὐτ’ ἐστὶν οὐτε γίγνεται, ἀλλὰ τὰ μὲν ὅποτερ’ ἐτυχε καὶ οὐδὲν μᾶλλον ἢ κατὰφασις ἢ ἀπόφασις ἀληθής, τὰ δὲ μᾶλλον μὲν καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ θάτερον, οὐ μὴν ἀλλ’ ἐνδέχεται γενέσθαι καὶ θάτερον, θάτερον δὲ μὴ”, *De Int.* 9, 19a18-22.

⁹⁴⁷ Aubenque, P., *La prudencia...*, op. cit., p. 108. El autor remite a los textos de Cicerón en *De fato* XII-XIII, 28-29; cf. Orígenes, *Contra Celso* II, 20 y SVF, II, 957. Sobre esta cuestión, vid. P.M. Schuhl, *Le dominateur...*, op. cit., p. 14-18.

⁹⁴⁸ *Ammonius in Aristotelis de interpretatione commentarius*, Busse (ed.), en: *Commentaria in Aristotelem Graeca* 4.5, Reimer, Berlin, 1897, pp. 147-48.

conceptual de pensar la contingencia sin por ello devastar la ciencia. En cualquier caso, nos lo ha dicho Aubenque unas líneas más arriba, las consecuencias para la ética no son el único argumento en defensa de la contingencia. ¿Cuáles son los otros argumentos a favor de ésta y contra el necesitarismo lógico, ontológico y ético?.

La respuesta aristotélica se construye en los pasajes siguientes apelando al famoso ejemplo de la batalla naval, sobre el que se han derramado ríos de tinta⁹⁴⁹. Aristóteles se dispone a apuntalar su posición frente al absurdo necesitarista mediante una especificación del principio del tercio excluso. Para ello, negará que todas las proposiciones asertivas sobre acontecimientos singulares tengan valor de verdad. Tan sólo aquellas referidas al pasado lo tienen -la necesidad de lo acontecido es, desde luego, irrefutable: *factum infectum fieri nequit*: “Así pues, es necesario que lo que es, cuando es, sea, y que lo que no es, cuando no es, no sea”⁹⁵⁰ - Las relativas al futuro, en cambio, carecen de valor de verdad, no pueden ser ni verdaderas ni falsas, pues la verdad de un enunciado se deriva de la adecuación del mismo a la determinación de un acontecimiento o hecho, afirmando que es, cuando es, y afirmando que no es, cuando no es. Ahora bien, dado que la ontología aristotélica asume la contingencia del universo natural, el futuro se perfila como horizonte abierto e indeterminado. Por ello no es posible que las proposiciones sobre futuros contingentes puedan ser verdaderas o falsas: “no es necesario ni que todo lo que es sea ni que todo lo que no es no sea: pues no es lo

⁹⁴⁹ Para un tratamiento exhaustivo del problema, Frede, D., *Aristoteles und die Seeschlacht*. op. cit; cf. de la misma autora -“Omne quod est quando est necesse est”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 54 (1972), pp. 153-167; Albritton, R., “Present, truth and future contingency”, en: *The Philosophical Review* 66 (1957), pp. 29-46; Anscombe, G.E.M., “Aristotle and the sea battle” en: *Mind* 65 (1956), pp. 1-15, reimp. con correcciones en J. Moravcsik (ed.) *Aristotle*, Doubleday, Anchor Books, N. York, 1967; Gale, R., (ed.), *The philosophy of time: a collection of essays*, Macmillan, Londres, 1968, con abundantísima bibliografía al respecto; Hintikka, J., *Time and necessity*, op. cit.; Ryle, G., *Dilemmas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1957, esp. cap. 2; Strang, C., “Aristotle and the sea battle”, en: *Mind* 69 (1960), pp. 447-465; Taylor, R., “The problem of future contingencies”, en: *Philosophical Review* 66 (1957), pp. 1-28; por último, consúltese también Sorabji, *Necesidad...*, op. cit., esp. pp. 141-159, donde el investigador británico realiza muestra que el rechazo aristotélico del necesitarismo apela a la negación del valor de verdad de las proposiciones sobre futuros contingentes, y no a determinismo causal alguno (“El celeberrimo tratamiento aristotélico del determinismo en *De Interpretatione* 9 no versa en lo más mínimo sobre la causalidad.”, p. 141).

⁹⁵⁰ “Τὸ μὲν οὐκ ἐῖναι τὸ ὅτι οὐκ ἔστιν ἤ, καὶ τὸ μὴ ὅτι μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἔστιν ἤ, ἀνάγκη”, *De Int.* 9, 19a23-24.

mismo que todo lo que es, cuando es, sea necesariamente, y el ser por necesidad sin más; de manera semejante también en el caso de lo que no es”⁹⁵¹

Partiendo de estos presupuestos, Aristóteles especifica el principio según el cual toda proposición es verdadera o falsa recurriendo al ejemplo de la batalla naval: “Digo, por ejemplo, que, necesariamente, mañana habrá o no habrá una batalla naval, pero no que sea necesario que mañana se produzca una batalla naval ni que sea necesario que no se produzca; sin embargo, es necesario que se produzca o no se produzca”⁹⁵². La posibilidad de la batalla queda arrinconada en la alternativa entre dos opciones contradictorias. Dicha alternativa es aquello que Aristóteles retiene como absolutamente necesario, pues, en efecto, la verdad de uno de los dos términos de la oposición excluye la verdad del otro y un tercero no es concebible. Ahora bien, que *necesariamente* se produzca o no una batalla en la jornada de mañana no convierte a la actualización de una de las dos posibilidades en un suceso ineluctable, pues dado que la necesidad descansa en la disyunción y en la alternativa, cada una de las dos posibilidades conserva su estatuto de contingencia. En otras palabras: es posible que mañana haya una batalla naval y es posible que no la haya; es necesario, en cambio, que una de las dos cosas ocurra, si bien aquella que ocurra no ocurrirá por necesidad, sino por otras causas –la decisión de ambos almirantes de poner en marcha la contienda, por ejemplo, siendo posible también que ambos hubieran decidido postergarla, o que una terrible tormenta les hubiera obligado a ello-. En definitiva, es imposible saber con anterioridad lo que ocurrirá en el porvenir y no será verdadero decir de un acontecimiento futuro contingente que ocurrirá hasta el momento en que haya ocurrido. Imposible porque el territorio al que dicha batalla hipotética pertenece –el futuro- aparece para Aristóteles como espacio de indeterminación, como proyección realizable mas no realizada aún que testimonia el carácter progresivo y constructivo del devenir, abierto siempre a la indeterminación, la excepción y la acción racional.

⁹⁵¹ “οὐ μέντοι οὔτε τὸ οὐκ ἄπαν ἀνάγκη εἶναι οὔτε τὸ μὴ οὐκ μὴ εἶναι: οὐ γὰρ ταῦτόν ἐστι τὸ οὐκ ἄπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης οὔτε ἐστίν, καὶ τὸ ἀπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης: ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος”. *De Int.* 9, 19^a24-27.

⁹⁵² “λέγω δὲ οἷον ἀνάγκη μὲν ἐσεσθαι ναυμαχίαν αὐρίον ἢ μὴ ἐσεσθαι, οὐ μέντοι γενέσθαι αὐρίον ναυμαχίαν ἀναγκαῖον οὐδὲ μὴ γενέσθαι: γενέσθαι μέντοι ἢ μὴ γενέσθαι ἀναγκαῖον”. *Ibid.*, 19a29-32.

La propuesta de Aristóteles ha sido objeto de múltiples estudios, principalmente en el ámbito del pensamiento lógico y la filosofía analítica contemporánea⁹⁵³. No daremos cuenta de la polémica en estas páginas. Por lo que respecta al interés central que subyace a este trabajo, la refutación del determinismo llevada a cabo por Aristóteles tiene una importancia clave para la fijación conceptual del azar, la suerte y la casualidad. Y ello sencillamente porque sólo es posible habilitar un espacio reflexivo para los acontecimientos fortuitos allí donde ha sido abolido el determinismo absoluto. Es decir, allí donde se ha roto definitivamente con la cosmovisión arcaica del ser como una totalidad ya siempre constituida en cuyo seno todos y cada uno de los sucesos son expresión inevitable del conjunto: allí donde el ser, en definitiva, no es el desvelamiento inviolable del destino que todo lo abraza, sino la configuración progresiva, ordenada y contingente de una realidad en construcción transida de libertad, azar e indeterminación.

¿De qué modo contribuye el rechazo del necesitarismo a la especificación de la excepcionalidad como rasgo elemental del evento fortuito? La negación aristotélica del determinismo universal es el correlato inevitable de su conceptualización de la contingencia en el orden de la *Physis* y de la *praxis*. A su vez, la contingencia opera como plano ontológico en cuyo seno tienen cabida no sólo aquellos acontecimientos que suceden por lo general del mismo modo, sino, también, aquellos que no suceden ni siempre ni en la mayor parte de los casos: los acontecimientos excepcionales. La diversificación de *τὰ γιγνόμενα* en tres tipos de eventos presupone la aceptación por parte de Aristóteles de una determinada imagen del mundo, a saber: un mundo en el que todo aquello que llega a ser podría no haber sido el caso o haber sido de modo completamente distinto al actual. La clave, por tanto, está en asumir que el plano de la realidad que posibilita un espacio de acción para la excepcionalidad y el azar es el de “las cosas que no siempre se realizan”. ¿Por qué no siempre se realizan? Hemos insistido en ello con anterioridad: porque tienen en sí mismas la posibilidad de cumplir o no cumplir aquello a lo que naturalmente tienden, de modo que, ocasionalmente, las circunstancias externas obstaculizan, modifican, frustran o favorecen inesperadamente el movimiento natural de la materia hacia la plenitud de su forma propia, o, en el caso de las acciones, el cumplimiento del objetivo que pone en marcha un curso de acción

⁹⁵³ Para un informe detallado del estado de la cuestión hasta principios de los años 80, vid. Celluprica, V., *Il capitolo 9 del «De interpretatione» di Aristotele / Rassegna di studi: 1930-1973*, Il Mulino, Bologna, 1977. Para una bibliografía más reciente, consultar Quevedo, A., *Ens per accidens*, op. cit., esp. pp. 410ss.

racional como su causa final. Ahora bien, diciendo esto, en realidad no estamos más que esquivando la cuestión. Ciertamente, los trastornos excepcionales del movimiento natural acontecen en la medida en que el ámbito de la contingencia es aquél en el que todo puede llegar a ser de otra manera o no ser en absoluto. De acuerdo, pero insistamos: ¿por qué no llega a cumplirse aquello a lo que naturalmente tienden los φύσει ὄντα? ¿Por qué se producen alteraciones, modificaciones y frustraciones eventuales en la regularidad de lo que acontece por lo general del mismo modo? La sola formulación de esta pregunta desvela ya un aspecto clave del concepto de azar aristotélico que, hasta el momento, hemos preferido mantener oculto, a saber: la dimensión del accidente como horizonte de comprensión de la excepcionalidad del acontecimiento fortuito. La excepcionalidad es posible porque el plano de la realidad en que emerge es el universo de la contingencia. A su vez, la contingencia descarta por definición el necesitarismo físico, ontológico y ético. Nos los anunciaba ya Aristóteles en *De Interpretatione* 9 y lo repetirá hasta la saciedad en el contexto de los metafísicos: el necesitarismo es inaceptable porque el azar existe, es decir, porque existe el accidente.

B.1.6. EXCEPCIONALIDAD, ACCIDENTALIDAD Y FRECUENCIA RELATIVA

En las páginas anteriores hemos permitido deliberadamente que se genere en el lector una posible confusión. Decíamos allí que la necesidad del universo natural no es absoluta porque observamos que no todo lo que acontece se produce siempre del mismo modo. Es decir, algunas cosas que llegan a ser con regularidad, ocasionalmente se ven sometidas a modificaciones imprevisibles. Dicho así, el argumento que venimos defendiendo podría llevar a la siguiente conclusión: Aristóteles articula su refutación del necesitarismo en la confirmación de casos excepcionales que *frustran* la normalidad del movimiento natural conforme a fines. Existe el azar y, por tanto, no todo sucede necesariamente. Lo cual sería tanto como decir: la naturaleza sublunar se caracteriza por el dinamismo teleológico de los φύσει ὄντα; regularmente, toda entidad sensible cumple y realiza el fin que le es propio según su forma específica; sin embargo, el movimiento natural no siempre culmina el fin que le corresponde sino que, eventualmente, se ve interrumpido, modificado o frustrado por causas indeterminadas. Por tanto, el dinamismo físico se caracteriza por asumir *la posibilidad de lo excepcional*. Todo acontecimiento contingente se define, en cuanto tal, por su disponibilidad tanto al ser como al no ser y, en este sentido, lo que acontece mayoritariamente puede, en ocasiones, no suceder o suceder de modo diverso a la normalidad que lo caracteriza. Si aceptamos estos presupuestos, estamos identificando demasiado alegremente el concepto de excepcionalidad con la idea de *obstáculo y frustración*⁹⁵⁴. Este es el error de interpretación que hemos posibilitado en nuestra exposición. En efecto, la excepcionalidad es la quiebra o el cortocircuito imprevisible que invade repentinamente un contexto regulado y armónico, rompiendo la estabilidad del conjunto. El investigador debería, entonces, asumir dicha frustración como elemento clave de la comprensión del azar en Aristóteles. Ahora bien, en tal caso, el investigador debería, además, formular con precisión las siguientes preguntas:

- ¿consideramos que todo acontecimiento fortuito es una interrupción?
- ¿podemos decir que toda interrupción es fortuita o azarosa?

La respuesta es idéntica para ambas cuestiones: no. Ni todo acontecimiento fortuito puede ser interpretado con la obstaculización, la ruptura o la quiebra de una norma dada

⁹⁵⁴ Como tuvimos ocasión de comprobar, éste es uno de los errores más contundentes en la interpretación del azar aristotélico.

ni, por lo mismo, decimos que toda interrupción de un proceso natural o regular es fortuita. Pensemos en algunos de los ejemplos que posteriormente empleará Aristóteles: cuando un agricultor encuentra un tesoro al cavar un hoyo en la tierra con el fin de plantar un árbol, decimos que ha tenido buena suerte y que dicho hallazgo constituye un acontecimiento fortuito⁹⁵⁵. Se trata, desde luego, de una excepción, pues ni siempre ni en la mayor parte de los casos en los que uno cava un agujero en la tierra para plantar un árbol encuentra un tesoro. El hallazgo es un “accidente” respecto de la intención del agente. Ahora bien: ¿nos encontramos ante una interrupción? En absoluto. El objetivo o el proceso que podría verse interrumpido por el acontecimiento fortuito –plantar un árbol– puede perfectamente ser realizado una vez pasada la euforia por el hallazgo. Lo mismo ocurre en el caso de otro ejemplo célebre: en nuestro trayecto a la plaza para ver una obra de teatro encontramos casualmente a quien nos debía dinero. No nos dirigíamos allí con la intención de recuperar lo que se nos debía y, por tanto, el acontecimiento es accidental con respecto a nuestras motivaciones, pero en absoluto frustra o neutraliza nuestro curso de acción. O al menos no necesariamente. De hecho, lo más probable, en efecto, es que cumplamos con nuestro objetivo de ver una obra de teatro –el cual nos llevó hasta la plaza– mucho más contentos tras el reembolso. De igual manera, a menudo un proceso natural ve interrumpida e imposibilitada su realización plena como cuando, por ejemplo, un animal o una planta en estado de crecimiento son eliminados por una acción exterior. Un niño podría pisotear unas flores deliberadamente e interrumpir su crecimiento o, en una hipótesis algo más desalmada, el mismo niño podría matar a unas crías de gato tirándolas deliberadamente a un pozo. No existe posibilidad alguna de contemplar los acontecimientos resultantes de las acciones conscientes del pequeño como eventos fortuitos, mas sí, desde luego, como interrupciones.

La cuestión que queremos poner de relieve con estas consideraciones es hasta qué punto hemos comprendido la afirmación aristotélica de que *algunos acontecimientos son excepcionales*. Mejor aún: hasta qué punto es posible comprender adecuadamente la noción de excepcionalidad acudiendo exclusivamente a la distinción cosmológica entre necesidad y contingencia, así como a las nociones de materia y potencia que caracterizan el universo natural. Sabemos ahora que la declaración aristotélica según la

⁹⁵⁵ *Met.* V 30, 1025^a16ss.

cual no todo acontecimiento sucede siempre ni en la mayor parte de los casos se sostiene sobre presupuestos cosmológicos –la distinción entre la esfera celeste de los movimientos eternos y la esfera terrestre del movimiento teleológico- y ontológicos –el movimiento natural conforme a fines asume en sí mismo tanto la posibilidad de su completa realización como de su no realización-. Es decir, sabemos que la excepcionalidad y la generalidad del universo natural son concebidas en el marco conceptual de la contingencia y aproximadas nocionalmente en su interior: hay excepcionalidad porque hay generalidad y hay generalidad porque hay excepcionalidad. Sabemos, también, tras la digresión hacia la polémica sobre el determinismo, que la afirmación de la contingencia obliga a Aristóteles a rechazar de pleno toda propuesta determinista y necesitarista: porque no todo sucede necesariamente muchas cosas suceden por lo general y algunas excepcionalmente; porque tal es el caso, no todo sucede necesariamente. De este modo, comprendemos mejor cuál es el horizonte teórico en el que se mueve la doctrina aristotélica en torno al acontecimiento fortuito. En efecto, se trata de un horizonte que permite la posibilidad de lo excepcional en el seno de lo que por lo general se produce siempre del mismo modo. Sin embargo, una vez perfilada la plataforma sobre la que se sustenta la doctrina de Aristóteles es necesario regresar a los primeros compases de *Física* II 5: vislumbramos por qué existen acontecimientos excepcionales en el universo natural de la contingencia; pero, ¿qué significa exactamente que un acontecimiento es excepcional? ¿Que casi nunca se produce? ¿Que contradice una norma, una ley o un principio de acción determinado? Y en caso afirmativo, ¿cómo entender ese “nunca”? ¿Qué significa que algo *casi nunca* se produce? ¿Acaso que desde el punto de vista de la totalidad del tiempo dicho acontecimiento no se da más que de tarde en tarde? ¿Que solo se ha dado una vez a lo largo de toda la historia? Y, en caso de que lo excepcional se repita un cierto número de veces, ¿dejaría por ello mismo de ser excepcional? ¿Cuántas veces ha de acontecer lo excepcional en términos absolutos para dejar de ser excepcional y comenzar a ser regular, normal, legítimo?

Todas estas cuestiones comparten un mismo error de fondo. El error derivado de interpretar los acontecimientos excepcionales desde un criterio exclusivamente temporal, es decir, únicamente desde el punto de vista de su frecuencia absoluta en el tiempo pasando por alto el enfoque causal y la relevancia de la accidentalidad en el interior de mismo. En efecto, la excepcionalidad de lo fortuito sólo puede ser

comprendida como excepcionalidad desde un *criterio de frecuencia relativo*, no absoluto. A su vez, la frecuencia relativa de lo excepcional apela a la identificación de los acontecimientos excepcionales con aquellos eventos que son producidos accidental y no esencialmente. De modo que, a la hora de avanzar en la captación del sentido de la excepcionalidad del evento fortuito, habremos de investigar qué papel juegan en el mismo la noción de accidente en general y la de causación accidental en particular. Y habremos de hacerlo, entre otras cosas, porque la definición que Aristóteles nos ofrecerá de lo fortuito, una vez clasificados los eventos según el criterio frecuencial, sustituye el rasgo definitorio de la de excepcionalidad por el de la accidentalidad: en efecto, del mismo modo que lo que ocurre siempre del mismo modo es identificado con lo necesario y lo que ocurre regularmente con lo natural, lo excepcional es aquello que no ocurre ni necesariamente ni naturalmente, sino accidentalmente⁹⁵⁶, i.e, aquello que es causado de modo accidental. Así, la excepcionalidad de lo fortuito se abre a la identificación del azar (τύχη y αὐτόματον) con una causa accidental “que concurre en las cosas que se hacen para algo y que son objeto de elección”⁹⁵⁷. Lo fortuito será

⁹⁵⁶ Con frecuencia encontramos en el *Corpus* una clara asociación entre los juicios frecuenciales “siempre/regularmente/excepcionalmente” y las expresiones “necesariamente/por naturaleza/por accidente”. Los sucesos que acontecen siempre del mismo modo se producirían necesariamente y por naturaleza. Por su parte, los acontecimientos que *generalmente* se producen del mismo modo, serían aquellos que acontecen por naturaleza, pero no necesariamente. Y, por último, los acontecimientos que se dan excepcionalmente serían aquellos eventos producidos de modo accidental o κατὰ συμβεβηκός (para el binomio siempre-necesariamente, ver: *De Int.* 9, 19^a7-22; *AnPrior.* I, 13, 32b4-10; *Top.* II, 6, 112b1-20; *Fís.* II, 5, 196b10-20; *De caelo*, I, 12; *Gen. et corr.*, II, 9, 335a33-b3 y II, 2; *PA*, 639b23-4; *Met.* VI, 2, 1026b27-30; para regularmente-por naturaleza: *AnPrior.*, I, 13 32b4-13; *De Caelo* I, 12, 283^a2-3 y III, 2, 301^a7-9; *Fís.* II, 8, 198b34-6; *PA* 663b28-29; *GA* 777^a17-21; *EE* VIII, 2, 1247^a31-3; *Ret.* 1369^a32b-2; para excepcionalmente-accidentalmente: *Met.* V, 30, 1025^a14-19; VI, 2, 1026b27-1027^a28 y *Física* II 5, 196b10-15; 197^a 1-7; 197^a 18-20 y 30-32). La relación entre los tres tipos parece, por lo demás, clara, cuando pensamos una vez más en la crítica de Aristóteles al necesitarismo: el accidente existe y puede ser concebido como causa, por ello no todo sucede siempre y necesariamente. Las asociaciones aristotélicas son altamente problemáticas. De ellas se han encargado principalmente estudiosos del ámbito analítico. En particular, hemos mencionado a lo largo de nuestro trabajo las contribuciones del profesor Lindsay Judson, quien dedicó un excelente artículo y una completísima tesis doctoral a la identificación entre la noción no modal de “siempre” (ἀεί) y la clausula modal necesariamente (ἐξ ἀνάγκης), sin perder de vista los otros dos tipos de asociaciones. Tal sería, en efecto, a juicio de Judson, el error de otros intérpretes, que han concentrado sus esfuerzos en el análisis de una sola de las asociaciones (la asociación *siempre/necesariamente* se discute en Hintikka, J., *Time and necessity*, op. cit, así como en Waterlow, S., *Passage and possibility*, op. cit; la asociación *regularmente y por naturaleza* puede verse bien en Striker, G., *Aristoteles über die Kontingenz der Naturvorgänge*, Neue Hefte für Philosophie, 24-25 (1985); y la naturaleza del “regularmente” ha sido tratada en Mignucci, M. “ὡς ἐπι το πολὺ et necessaire dans la conception aristotelicienne de la science”, op. cit. y en Sorabji, *Necesidad...*, op. cit., p. 50 y 55. Judson reivindica la necesidad de estudiar conjuntamente tales correlatos. Para una crítica a la identificación de Judson entre excepcionalidad y accidentalidad, vid. Möllers, *Der praktische Zufall*, op. cit., pp. 71-72.

⁹⁵⁷ “δῆλον ἄρα ὅτι ἡ τύχη αἰτιοῦσα κατὰ συμβεβηκός ἐν τοῖς κατὰ προαιρέσιν τῶν ἐνεκά του”, *Física* II, 5, 197^a5-6.

definido desde la perspectiva de la causación accidental y en relación con la finalidad implícita en los acontecimientos excepcionales.

Pero no nos apresuremos. Volvamos a la pregunta con la que abríamos este apartado.: ¿qué significa que un evento es excepcional?. Como hemos tenido ocasión de comprobar con anterioridad, la excepcionalidad no emerge más que en el marco común de la eternidad y la regularidad. Es decir, lo excepcional sólo adquiere sentido allí donde están presentes la perdurabilidad de lo que ocurre siempre del mismo modo, y la regularidad de lo que ocurre por lo general, si bien no siempre de idéntica manera. Excepcional es, por tanto, un acontecimiento extraño al comportamiento regular de un determinado contexto de orden. Lindsay Judson y Jürgen Möllers han examinado cuidadosamente estas cuestiones en sus respectivas aportaciones a la doctrina aristotélica del azar⁹⁵⁸. El pensador británico enfatiza la identificación aristotélica entre las expresiones frecuenciales –siempre, regularmente, excepcionalmente– con la noción modal de necesidad y las expresiones “por naturaleza y accidentalmente”⁹⁵⁹. Por su parte, el investigador alemán examina el criterio de frecuencia relativo desde el marco general de los presupuestos ontológicos y epistemológicos del estagirita, a la vez que ofrece una interesante lectura de las tesis de Judson⁹⁶⁰. No es éste el lugar para detenernos en los detalles de dicha polémica. Lo que nos interesa es perseguir los esfuerzos de ambos investigadores a la hora de elucidar la naturaleza de los juicios de frecuencia empleados por Aristóteles y en el sentido específico que debe ser atribuido a los mismos. Siguiendo sus indicaciones, podemos responder a la pregunta por el significado de la excepcionalidad de dos modos distintos. En opinión de Judson y Möllers, los juicios de frecuencia que está empleando Aristóteles al comienzo de *Física* II 5 podrían ser de dos tipos: juicios de frecuencia absolutos o juicios de frecuencia relativos⁹⁶¹. En el caso de los primeros, el criterio frecuencial determinaría la

⁹⁵⁸ Vid. *supra status quaestionis*.

⁹⁵⁹ *Supra*, n. 1018.

⁹⁶⁰ *Ibíd.*.

⁹⁶¹ En “*Chance and always for the most part in Aristotle*”, Judson explica que el sentido del término “frequency” aplicado a los análisis del estagirita no debe nunca ser entendido en sentido técnico. Del mismo modo, no es posible aceptar la hipótesis de que Aristóteles estuviera tratando de desarrollar algún tipo de teoría de la probabilidad: ““Frequency” is not meant in any technical sense, of course; nor do I mean to suggest that Aristotle developed any sort of probability theory” (op. cit., p. 82, n. 22). La

periodicidad de un evento de un términos absolutos, es decir, nos permitiría conocer la frecuencia de aparición de cierto tipo de eventos con total independencia de la existencia de determinadas condiciones. En cambio, en relación a los juicios de frecuencia relativos, el criterio que estaríamos empleando nos ofrecería información acerca de la asiduidad de un cierto tipo de acontecimientos relativa a la existencia de determinadas condiciones. Es decir, cuando Aristóteles afirma que algunos acontecimientos se producen siempre, regularmente o excepcionalmente, su intención es afirmar una de estas dos cosas: a) o bien que dichos acontecimientos suceden *todo el tiempo, la mayor parte del tiempo o pocas veces*; o bien b) que suceden *siempre que se dan ciertas condiciones, por lo general cuando se dan ciertas condiciones y casi nunca cuando se dan ciertas condiciones*⁹⁶².

a) si el criterio de frecuencia empleado es un criterio de frecuencia absoluto (*absolute frequency/absolute Häufigkeit*), entonces, decir que algo acontece siempre, regularmente o excepcionalmente significa afirmar que un acontecimiento acontece *todo el tiempo, la mayor parte del tiempo o ninguna de ambas cosas*. El juicio de frecuencia estaría siendo realizado sin referencia alguna a otros tipos de eventos por comparación con los cuales el acontecimiento podría darse siempre, por lo general o excepcionalmente⁹⁶³.

b) por el contrario, si el criterio empleado no es absoluto y los juicios de frecuencia son, por tanto, relativos, cuando afirmamos que algo acontece *siempre, generalmente o excepcionalmente* en realidad estamos diciendo que *siempre que sucede A sucede también B*; que *generalmente cuando sucede A sucede también B* o, finalmente, que *en raras ocasiones cuando A acontece, acontece también B*. El juicio de frecuencia tiene

frecuencia que subyace a la distinción de tipos de eventos por parte de Aristóteles asume un significado más simple y más inmediato: dado un contexto de orden y regularidad, lo excepcional es lo aquello que no suele ser el caso en la dinámica del sistema. Por su parte, Möllers insiste reiteradas veces en su trabajo acerca de la necesidad de liberar al pensamiento del estagirita de estrategias conceptuales propias del pensamiento científico moderno como, en este caso, la teoría de las probabilidades (*Der praktische Zufall*, op. cit., pp. 16-28).

⁹⁶² Judson, "Chance and always...", op. cit., p. 83ss.

⁹⁶³ "It is this sort of frequency which is involved in saying that visits by the Queen to Christ Church are rare occurrences –she visits the college perhaps once in ten years- but diligent academia study is going on in Christ Church most of the time (there are more hours when someone or other in the college is studying than there are hours when no one is), and breathing is going on there all the time", *Ibid.*

en consideración la existencia de factores fundamentales en relación a los cuales un determinado acontecimiento se produce siempre, la mayor parte de las veces o en raras excepciones⁹⁶⁴.

Veamos algunos ejemplos. Imaginemos una discusión entre dos enamorados. Uno de los miembros de la pareja insiste vehementemente en que ha llegado el momento de tener un hijo. El otro, en cambio, se muestra renuente y afirma que aún no están preparados para dar un paso tan importante. En el momento en que el segundo miembro de la pareja declara “no estamos preparados”, el primer miembro, agitado, replica: “siempre dices lo mismo”. ¿Qué significa este “siempre”? En términos absolutos, “siempre” significaría que uno de los componentes de la pareja, a saber, aquél que “siempre” dice lo mismo, *continuamente* está pronunciando la frase “no estamos preparados”; que incesantemente, en todo momento y sin pausa, el sujeto en cuestión, no importa la situación en la que se encuentre, repite una y otra vez “no estamos preparados”, “no estamos preparados”. Imaginemos otro ejemplo: supongamos que mis hermanos viven en Glasgow y que tres veces al año tomo un avión para visitarlos. Cuando me reciben en el aeropuerto, después de los correspondientes abrazos, les digo: “Siempre llueve en esta ciudad. Aquí nunca hace sol”. En términos estrictamente temporales, esto es, según un criterio de frecuencia absoluto, lo que estaría diciendo es que no existe un solo intervalo temporal a lo largo del año en que la lluvia cese de caer sobre Glasgow. Por lo mismo, afirmo que no existe un solo instante de tiempo en que el sol se muestre en el cielo de la ciudad escocesa. Ahora bien, ¿cómo podría afirmar yo tal cosa si viajo a Glasgow tan sólo dos veces al año? Es más, ¿cómo podría afirmar tal cosa si sólo he vivido 30 años? ¿Cómo puedo saber que la lluvia cae siempre sobre

⁹⁶⁴ “Condicional frequency, by contrast, concerns ordered pairs of events: thus *E1* is usual/rare relative to *E2* iff *E2* is usually/ rarely accompanied by *E1* when *E2* occurs. We make judgements of conditional frequency if we say that the Queen usually comes to Christ Church when she is invited to open a new building, that academic study rarely takes place in the college on Christmas Day, or that an eclipse always takes place when the sun and the moon are situated thus-and-so relative to the earth”, *ibíd.* Como recuerda Judson, el fondo de esta polémica puede ser sintetizado en una toma de decisión inicial acerca del campo sobre el que son aplicables los juicios de frecuencia. En efecto, siempre/regularmente/excepcionalmente admiten una lectura temporal y una lectura no temporal. Mientras que la primera se caracteriza por la identificación de la frecuencia con la duración o el intervalo temporal con que ciertos eventos se producen, la interpretación no temporal apuesta por el número de casos en que un evento se produce. En opinión de Judson, Aristóteles piensa la frecuencia en sentido relativo porque su interés reside en el dominio de los casos y no de los tiempos, i.e., el estagirita estaría interesado en el darse mismo de cierto tipo de acontecimientos en el marco de determinadas condiciones, y no en el intervalo temporal con que tales sucesos llegan a la existencia. La posición que Judson está explícitamente refutando en sus escritos es, entre otras, la de Mario Mignucci en “ $\omega(\zeta \epsilon\pi\iota \square \tau\omicron \rho\omicron \lambda\upsilon \dots$ ”, *op. cit.*, que no duda en dar prioridad al sentido temporal de la frecuencia aristotélica.

Glasgow si ese lugar que llamo Glasgow ha estado allí miles de años antes de mi nacimiento y estará allí al menos otros tantos más tras mi muerte? Por último, imaginemos que, después de un parto, descubrimos que el recién nacido padece una malformación física y viene al mundo con tres brazos, o que se trata de dos individuos unidos en un único cuerpo. El médico explicará a la familia que tales casos son excepcionales, que muy pocas veces sucede algo así. ¿Quiere decir con ello que en la historia de la humanidad no han nacido más que dos o tres niños con dos cabezas?. Bastarían un par de horas en una biblioteca municipal para convencerle de su error. Tras la consulta le mostraríamos, en efecto, que existen cientos y cientos de casos de monstruosidades biológicas documentados a lo largo de la historia, desde el Antiguo Testamento hasta los catálogos renacentistas, la teratoscopia, la teratología... ¿Significa esto que los monstruos son “normales”?; ¿miente el doctor cuando nos asegura que tales casos son excepcionales?

Los ejemplos son exagerados, sin duda, pero instructivos. Cuando uno de los miembros de la pareja afirma “siempre dices lo mismo”, en realidad está diciendo: “siempre que tenemos esta conversación dices lo mismo”. Cuando digo que siempre llueve en Glasgow lo que quiero decir es que, desafortunadamente, siempre que visito Glasgow está lloviendo. Por último, cuando el doctor informa que los casos de nacimientos con deformidades no se producen ni siempre ni generalmente quiere decir, por supuesto, que, por lo general, cuando nace un niño, nace con una sola cabeza, con dos brazos y con dos piernas. Pero ello no implica que en términos absolutos, esto es, desde el punto de vista de la totalidad del tiempo, no hayan nacido desgraciadamente a lo largo de la historia cientos y cientos de bebés con deformidades similares.

Desde este punto de vista, lo perpetuo, lo general y lo excepcional pueden ser reformulados del siguiente modo. Lo perpetuo es lo que no puede comportarse de modo distinto a como se comporta, de modo que, cuando acontece, acontece siempre y necesariamente de la misma manera. El ejemplo seleccionado por Judson es, sin duda, el más elocuente: los eclipses se producen muy raras veces desde un punto de vista temporal absoluto, pero nadie diría que son fenómenos excepcionales o irregulares, mucho menos fortuitos⁹⁶⁵. Es más, desde el enfoque estrictamente epistemológico, es

⁹⁶⁵ “Again, there are many celestial events, such as the conjunction of the planets, the completion of a Great Year, and so forth, which happen only very rarely in terms of absolute frequency; but Aristotle

posible tener un conocimiento exacto del fenómeno en cuestión, y es por ello que contamos con predicciones exactas del día y la hora en que se producirá un eclipse futuro. Por su parte, lo general es aquello que generalmente es el caso *dadas ciertas condiciones*: por lo general, en efecto, hace calor cuando es verano, afirma Aristóteles, si bien es posible que haga también frío⁹⁶⁶. Por lo general los niños nacen con una sola cabeza, si bien el feto ha podido sufrir algún accidente y el resultado ser un niño bicéfalo. Finalmente, que algo sea dicho “excepcional” significa que su aparición no suele ser el resultado de las condiciones precedentes, que tal resultado acostumbra a ser otro, o que las condiciones que preceden a ese tipo concreto de acontecimiento son normalmente otras, y no las que de hecho hemos experimentado. Cuando un hombre cava un hoyo en la tierra con el fin de plantar un árbol, no suele encontrar un tesoro. Cuando sigue siempre un mismo camino para ir al cine, no suele ser atropellado por un coche ni descalabrado por un tiesto. Tales cosas pasan, en efecto, y pasan mucho –i.e., frecuentemente-, si las consideramos desde la perspectiva de la totalidad del tiempo. Pero son sin duda excepcionales en relación al marco global en el que se producen. No nos sorprenderá recordar que, en tales casos particulares, el hablante español emplea el término *accidente*.

La relevancia del concepto de accidente para una correcta elucidación de lo excepcional parece más accesible tras los ejemplos ofrecidos. Desde un criterio de frecuencia relativo, la excepcionalidad de un acontecimiento apela no ya a su repetición en el todo del tiempo, sino al tipo de conexión que se establece entre un evento dado y una serie de condiciones determinadas. En otras palabras: la excepción emerge como tal cuando la conexión que se produce entre el acontecimiento resultante y el acontecimiento que lo precede como su causa es accidental o irregular. Y una conexión irregular entre aquello que pone en marcha un movimiento y su resultado es descrita por Aristóteles mediante el término “accidente”, es decir, como “aquello que se da en algo y su enunciación es verdadera, pero no, desde luego, necesariamente ni en la mayoría de los casos, por ejemplo, si uno encuentra un tesoro al cavar un hoyo para una planta. El encontrar un tesoro es, desde luego, un accidente respecto de la acción de cavar un hoyo, puesto que

would classify them with the perpetual motion of the celestial spheres (and regard them as happening with the same necessity), rather than with royal visits to Christ Church”, *ibíd*, p. 84.

⁹⁶⁶ *Met.* VI 2, 1026b30-35.

ni resulta necesariamente de ella, o a continuación de ella, ni tampoco encuentra uno un tesoro la mayoría de las veces cuando está plantando⁹⁶⁷”. Es cierto que el agricultor ha encontrado de hecho un tesoro al abrir la tierra y, por ello mismo, es verdadero afirmar que tal ha sido el caso. Pero el hallazgo de un tesoro es excepcional y accidental porque, por lo general, de la acción de cavar un hoyo no se sigue el encuentro de un tesoro⁹⁶⁸. Si tal fuera el caso, ¿diríamos que ha sido una coincidencia? Es más, ¿diríamos que ese hombre ha sido afortunado?

La intimidad nocional y conceptual de la excepcionalidad y el accidente se sigue, por tanto, de la distinción cosmológica y ontológica entre las regiones de la necesidad y la contingencia, de la eternidad y el tiempo, del cielo y la tierra. Lo excepcional y lo general pertenecen al dominio de la contingencia porque en su interior existe el accidente, porque el dinamismo natural conforme a fines acoge la regularidad de lo que “normalmente” sucede del mismo modo, pero también la de aquello que no sucede ni siempre ni en la mayor parte de los casos. Y eso que no sucede ni siempre ni la mayor parte de las veces es identificado por Aristóteles con el llamado Συμβεβηκός:

“Puesto que, ciertamente, entre las cosas que son las hay que se comportan siempre de la misma manera y por necesidad –no la que se llama así en el sentido de violencia, sino la que denominamos tal porque <<no es posible que sea de otro modo>>-, y otras no son por necesidad ni siempre, sino la mayoría de las veces, éste es el principio y ésta es la causa de que exista el accidente: en efecto, lo que no es siempre ni la mayor parte de las veces, eso decimos que es el accidente”⁹⁶⁹

⁹⁶⁷ “Συμβεβηκός λέγεται ὁ ὑπάρχει μὲν τινι καὶ ἀληθὲς εἶπεῖν, οὐ μέντοι οὐτ’ ἐξ ἀνάγκης οὔτε <ὡς> ἐπὶ τὸ πολὺ, οἷον εἰ τις ὀρύττων φυτῷ βόθρον εὐρεθῆσθαι. τοῦτο τοιούτων συμβεβηκός τῷ ὀρύττοντι τὸν βόθρον, τὸ εὐρεῖν θησαυρόν: οὔτε γὰρ ἐξ ἀνάγκης τοῦτο ἐκ τούτου ἢ μετὰ τοῦτο, οὐθ’ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἂν τις φυτεύῃ θησαυρόν εὕρισκει”. *Metafísica* V, 30, 1025^a14-19.

⁹⁶⁸ No nos interesa, en efecto, cuántos tesoros han sido encontrados involuntariamente a lo largo de la historia, sino la conexión concreta y accidental entre *éste* curso de acción intencional y *éste* resultado no previsto que denominamos “consecuencia”.

⁹⁶⁹ “ἐπεὶ οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς οὐσι τὰ μὲν αἰὼν ὡσαύτως ἔχοντα καὶ ἐξ ἀνάγκης, οὐ τῆς κατὰ τὸ βίαιον λεγομένης ἀλλ’ ἣν λέγομεν τῷ μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως, τὰ δ’ ἐξ ἀνάγκης μὲν οὐκ ἔστιν οὐδ’ αἰὼν, ὡς δ’ ἐπὶ τὸ πολὺ, αὐτῇ ἀρχῇ καὶ αὐτῇ αἰτίας ἔστι τοῦ εἶναι τὸ συμβεβηκός: ὁ γὰρ αὖν ἢ μήτ’ αἰὼν μήθ’ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τοῦτο φάμεν συμβεβηκός εἶναι”. *Metafísica* VI, 2, 1026^b27-33.

Ahora bien, el accidente del que aquí se nos habla no es tan sólo un “apéndice” a la cosmología aristotélica. Es mucho más. ¿Qué es exactamente el accidente de Aristóteles y cómo se relaciona con su doctrina sobre el azar, la suerte y la casualidad? Responderemos a estas cuestiones con el fin de acceder a una mejor interpretación de la causalidad accidental, que representa la segunda característica elemental del evento fortuito.

B. 2. ACCIDENTAL:

El segundo rasgo definitorio del acontecimiento fortuito es la accidentalidad. Hemos visto con anterioridad la división aristotélica entre tipos de eventos según criterios

frecuenciales, teleológicos y causales. De acuerdo con ella y desde el punto de vista frecuencial, algunos acontecimientos son necesarios y se producen siempre del mismo modo. Otros, en cambio, se producen generalmente de la misma manera, pero no por necesidad, dejando abierta la posibilidad de lo excepcional. Por ello, es posible hablar de un tercer tipo de acontecimientos que definimos como excepcionales, es decir, que no acontecen ni siempre ni en la mayor parte de los casos. Por su parte, el criterio teleológico distingue entre acontecimientos “para algo”/“con el fin de” y acontecimientos “no para algo”/ “no con el fin de”. Por último, desde el enfoque causal, algunos acontecimientos son producidos esencialmente y otros de modo accidental, esto es, algunas cosas suceden de acuerdo con causas determinadas y específicas mientras que algunas otras son remitidas a principios indeterminados, indefinidos y opacos a la ciencia. Recordamos que los acontecimientos fortuitos son definidos por Aristóteles como lo excepcional en términos frecuenciales, lo finalístico en términos teleológicos y lo accidental en términos causales. Hasta el momento hemos examinado el sentido de lo excepcional en términos frecuenciales y sus implicaciones teóricas fundamentales. Procederemos a continuación a elucidar el sentido de la accidentalidad del acontecimiento fortuito antes de pasar a la interpretación del que consideramos el aspecto fundamental de la definición aristotélica, a saber: la naturaleza teleológica del evento casual. La razón de que antepongamos la accidentalidad a la teleología es sencilla. Si bien es cierto que Aristóteles reserva para el final de su exposición la característica de la accidentalidad de lo fortuito -*Física* II, 5-, nosotros preferimos examinarla al hilo del rasgo de la excepcionalidad que acabamos de investigar. En efecto, consideramos que la comprensión global del acontecimiento fortuito pasa por una correcta interpretación de la teleología atribuida al mismo. Dado que dicha atribución se presenta controvertida, e incluso contradictoria, su interpretación requiere de la elucidación previa de la noción aristotélica de “causación accidental” aplicada al evento fortuito. Para ello, será necesario perfilar previamente los rasgos generales de una de las nociones más atractivas del pensamiento del estagirita. El concepto de accidente: τὸ συμβεβηκός ⁹⁷⁰.

⁹⁷⁰ Para un estudio completo sobre el συμβεβηκός aristotélico, Urbanas, A., *La Notion d'Accident chez Aristote. Logique et métaphysique*, op. cit.; asimismo, el estudio ya citado de A. Quevedo, *Ens per accidens*, op. cit.; véanse también los artículos de Brunschwig, J., “Accident”, en: H. Burkhardt y B. Smith (eds.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, op. cit.; -“Note sur la conception aristotélicienne de l'accident”, en *Methexis*: op. cit.; -“Aristotelian Accidents”, en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XVI (1998), op. cit.; Heinaman, Robert, “Aristotle on accidents”, *Journal of the History of Philosophy* 23 (1985), op. cit.. Inolvidables son las aportaciones de P. Aubenque al problema de la accidentalidad en

B.2.1. CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL ACCIDENTE

La grandeza de un pensador se mide por su capacidad para abordar lo accidental e insignificante, por su habilidad para dominar lo ínfimo. Insistamos en el contenido de esta declaración: *la actitud filosófica se hace fuerte en confrontación directa con las instancias de riesgo del pensar discursivo*. Y se hace fuerte no tanto por la neutralización del riesgo como por la valoración exacta del mismo. ¿Por qué decimos que lo accidental constituye una instancia de riesgo? La respuesta a este interrogante requiere un análisis pormenorizado de la primera doctrina filosófica en torno a uno de los conceptos clave de la metafísica occidental: el concepto de “accidente” (συμβεβηκός). Denominaremos, en efecto, “accidente” a toda esfera conceptual que aglutine dichas instancias. Con ello estaremos generando la posibilidad de una reflexión en torno a los aspectos no esenciales y, sin embargo, imprescindibles de la complejidad estructural en la que se funda el ser. Aristóteles, pensador -no sólo- de la forma, artista colosal -no sólo- del *eîdos* y el acto puro, constituye, una vez más, el momento fundacional de un discurso filosófico *posible* en torno a las regiones irrelevantes, mínimas e insignificantes de lo real a partir de una propuesta global de sentido centrada en las coordenadas de la inmutabilidad, la eternidad, la estabilidad y la permanencia. Esas parcelas esquivas que ponen a prueba el talento de todo gran pensador.

El mapa conceptual diseñado por Aristóteles constituye un sistema referencial clave para la totalidad del pensamiento occidental, un marco fundacional que inaugura y

El problema del ser en Aristóteles, op. cit. pp. 420ss; y, por supuesto, los primeros compases de una obra clásica en todos los sentidos sobre el pensamiento aristotélico: Brentano, F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, op. cit.

ordena los modelos tradicionales de acceso a las diversas dimensiones del problema metafísico por antonomasia. En relación a la accidentalidad, la propuesta aristotélica se perfila como estrategia teórica de aproximación al terreno siempre conflictivo de la modalidad accidental del ser y el acontecer. Nos encontramos ante la elaboración de una serie de instrumentos discursivos centrados en la captación de *eso que no constituye un caso de concepto* y, sin embargo, aparece como dimensión relevante y constitutiva tanto de la cotidianidad de nuestras vidas como de la catalogación del terreno conceptual en que nos movemos. En este sentido, la tentativa aristotélica puede ser interpretada como un ensayo global de acceso epistémico a todas las parcelas de lo ente en su conjunto. Sin embargo, y por ello mismo, el gesto aristotélico podría también ser valorado como un ejercicio coercitivo de reducción del ser y el movimiento a la estabilidad inerte del concepto. En efecto, el esfuerzo conceptual de Aristóteles por pensar la modalidad accidental del ser y el acontecer, el diseño de una teoría sobre el concepto de lo accidental (no sobre lo accidental puro, no sobre el caso ni el hecho bruto en su facticidad inasible⁹⁷¹), tal esfuerzo, decimos, supone, a la par, una tentativa de domesticación teórica de los ámbitos mínimamente inteligibles de lo real, un ensayo de sometimiento de las dimensiones de lo fortuito, lo casual, lo contingente, lo axiológicamente despreciable, eso que de Platón a Hegel, como bien apuntara Adorno, ha sido históricamente rechazado como perecedero e indigno hasta el punto de convertirse en *quantité néglieable*, en mera existencia corrompida⁹⁷². Tales argumentos parecen sin duda razonables. Debemos pensar, sin embargo, que la estrategia de unificación y conceptualización de la singularidad accidental del ser y el devenir es, en realidad, el modo por el que el pensamiento intensifica la relevancia de su objeto y dignifica la complejidad del mismo. Contra Platón, Aristóteles otorga un espacio teórico específico al problema del accidente, y lo hace precisamente en la medida en que no lo destierra al plano de lo meramente impensable, no lo extirpa de su sistema de coordenadas conceptuales, no lo ignora, en definitiva, pues *se ignora y se desprecia*

⁹⁷¹Quevedo, A., *Ens per accidens*, op. cit., p. 2-3.

⁹⁷² Recordemos las palabras de Adorno en torno a la urgencia del pensar en *Negative Dialektik*: “la situación histórica hace que la filosofía tenga su verdadero interés allí precisamente donde Hegel, de acuerdo con la tradición, proclamó su indiferencia, en lo carente de concepto, en lo particular y especial, eso que desde Platón fue despachado como perecedero y sin importancia para serle colgada al fin por Hegel la etiqueta de existencia corrompida. El tema de la filosofía serían las cualidades que ella misma degradó como contingentes a una *quantité négligeable*. Lo urgente para el concepto es aquello a lo que no llega, lo que el mecanismo de su abstracción elimina. Lo que no es de antemano un caso de concepto”, *Dialéctica Negativa*, trad. de J.M. Ripalda, revisada por J. Aguirre, Taurus, Madrid, 1975, p. 17.

aquello de lo que se cree poder prescindir. El procedimiento aristotélico consiste, más bien, en el bosquejo de un gesto filosófico y, por tanto, de un territorio metafísico que, si bien se perfila como secundario y marginal, no por ello deja de ser importante: la localización de lo accidental en el interior del discurso filosófico, incluso como dimensión mínima e indefinida, significa para nosotros la necesidad de lo accidental mismo⁹⁷³. Se piensa necesariamente acerca del accidente, se acepta el carácter imprescindible de lo accidental en una consideración crítica de la totalidad del ser y se valoran las implicaciones doctrinales de tal aceptación, las consecuencias inmediatas que se derivan de la inclusión del accidente en la estructuración lógica y ontológica de la realidad. No podemos prescindir del accidente, lo cual es tanto como decir que todo espacio reflexivo-discursivo-lingüístico está lleno de fisuras, y que en el interior de esas fisuras se produce, también, el encuentro no reducible a concepto entre la firmeza del pensar y la opacidad del ser. Tales fisuras son, por tanto, las marcas del accidente, los indicios de la presencia inevitable de lo accidental en el modelo estructural que ha determinado por excelencia el prolongado trayecto de la metafísica occidental. Eso que hemos denominado modalidad accidental del ser y el acontecer y que, en última instancia, no significa sino la traducción, en un nivel lógico-lingüístico, del suceder contingente y el modo de ser de lo que ocurre, de eso que nos acontece ser, lo que nos “cae” al lado y acompaña sin derivarse necesariamente de los rasgos esenciales que nos constituyen: el ámbito de la exterioridad, del azar y la historia, el horizonte no plenamente inteligible de la singularidad que caracteriza a cada uno de los individuos de una misma especie. En su interior, encontramos la plataforma conceptual que posibilita y estimula la primera doctrina filosófica estricta en torno a la suerte y la casualidad (τύχη y αὐτόματον)

El término “accidente” procede del latín *accidens*, participio de presente del verbo *accido* (de *ad* y *cado*), cuyo significado literal es “caer hacia”, “caer sobre”, “caer en” y, más comúnmente, “sobrevenir”, “ocurrir”, “suceder algo de un modo determinado” (*accidit ut...*). En el lenguaje común de todas las lenguas europeas, el vocablo

⁹⁷³ “Conque, puesto que no todas las cosas son o se generan por necesidad y siempre, sino que la mayor parte de ellas <son o se generan> la mayoría de las veces, *es necesario* que exista lo que es accidentalmente” [ὡς οὐκ ἐπειὶ οὐ πάντα ἐστὶν ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεὶ ἢ ὄντα ἢ γιγνόμενα, ἀλλὰ τὰ πλεῖστα ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀνάγκη εἶναι τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν] *Met.* VI 3, 1027^a8-11.

“accidente” ha adquirido el sentido de un acontecimiento adverso o perjudicial de cierta relevancia, si bien el carácter positivo, negativo o simplemente incidental del término se presta a diversas interpretaciones⁹⁷⁴. El *accidens* latino traduce el participio de perfecto griego συμβεβηκός (συν-βαίνω): “ir con”, “caminar junto a”, “acontecer”, “suceder”, “ocurrir”⁹⁷⁵. El sentido original de la expresión parece remitir, por tanto, a un acontecer casual que sobreviene y acompaña a un sujeto de modo inesperado y fortuito, la adhesión contingente de un evento en el interior de un curso de acción determinado o de una entidad concreta. La terminología filosófica condensará las nociones previamente descritas en el concepto específico de lo accidental, donde “accidente” vendrá a significar aquello que le ocurre a algo o a alguien sin formar parte de su naturaleza esencial ni derivarse necesariamente de su concepto. Una cualidad o determinación de la sustancia no exigida por esta última sino meramente contingente, fortuita y, en última instancia, prescindible. El *accidens*, en efecto, por oposición a la *substantia*, no goza de una existencia autónoma e independiente, no existe en y por sí mismo sino sólo en cuanto se da o acaece en algo otro a lo que incidentalmente inhiere. Su *esse*, como dirá Tomás de Aquino, consiste en un *inesse*. La condición de posibilidad de lo accidental es, por tanto, la entidad y prioridad de la sustancia, en cuyo seno el accidente puede darse u ocurrir ocasionalmente, esto es, ni siempre ni de modo necesario. En la medida en que el accidente no procede de la esencia, el suceso accidental se produce al margen de la finalidad propia de la misma, del comportamiento regular y pautado que se deriva de los parámetros estructurales impuestos por la forma. De este modo, el accidente se presentará igualmente como causa y efecto del suceso fortuito⁹⁷⁶.

τὸ συμβεβηκός y κατὰ συμβεβηκός son nociones típicamente aristotélicas que forman parte del vocabulario metafísico elemental y de los presupuestos ontológicos

⁹⁷⁴ “Inter contingit et obtingit, euenit et accidit. Contingit euentu, obtingit sorte, accidit casu, euenit uel malo uel bono”, así Isidoro en sus *Diferencias* 187(95): “Entre contingit (sucede), obtingit (acaece), euenit (acontece) y accidit (ocurre). Contingit por un acontecimiento, obtingit por azar, accidit por casualidad, euenit por suerte o por desgracia”, ed. de Carmen Cordoñer, *Isidorus Hispalensis. De differentiis I*, Les Belles Lettres, Paris, 1992, p. 179

⁹⁷⁵ Cf. LSJ, s.v.

⁹⁷⁶ Este es el aspecto fundamental para nuestro análisis que se deriva de la conceptualización de lo accidental, a saber, la modalidad no esencial de la causación y su aplicabilidad a la comprensión del acontecimiento excepcional significativo parcialmente inescrutable. Sobre la causación accidental, *Física* II 3, 195^a30ss; II 5; *Met.* V 30; VI 2 y 3.

básicos del estagirita. Ambas expresiones recorren la práctica totalidad del *corpus* manteniendo una coherencia de sentido inalterable. Así, el accidente aparece en el interior de los *Tópicos* como predicable lógico⁹⁷⁷, en la *Metafísica* como uno de los sentidos fundamentales del ser – τὸ ὄν⁹⁷⁸; y en la *Física* como modalidad accidental de causación⁹⁷⁹. A pesar de la ubicuidad de lo accidental en el pensamiento aristotélico, es necesario advertir que la determinación conceptual de dicho dominio posee un carácter negativo o defectivo. En efecto, el horizonte fundamental desde el que hemos de abordar el problema del accidente aristotélico es, sin duda, el horizonte metafísico, pues la pregunta por el accidente emerge en el interior de la pregunta por el ser y su pluralidad de sentidos. Sin embargo, el hecho de que la cuestión del accidente deba ser abordada desde la perspectiva metafísica, tal y como podemos observar en *Met.* V, 7 y VI, 2, produce, a primera vista, un ligero desconcierto. Y es que, señala Aristóteles, la investigación metafísica tiene por objeto los principios y las causas primeras del ser en cuanto tal, y *no por accidente* : “De ahí que también nosotros hayamos de buscar las causas primeras de lo que es, *en tanto que algo que es*”⁹⁸⁰. El accidente aparece, de este modo, en oposición radical al ser en sentido propio. Esta designación constituye la delimitación negativa del concepto de accidente que señalábamos más arriba. Una delimitación que no se reduce sin más a la noción misma de lo accidental, sino que rotura el territorio propio de la investigación metafísica. Tendremos que pensar, pues, en qué consiste el carácter negativo de lo accidental, qué le es exactamente negado a lo accidental y por qué constituye un territorio opuesto al ser en sentido propio. Dichos interrogantes quedarán resueltos posteriormente al hilo de una presentación de las notas características del ὄν κατὰ συμβεβηκός

Teniendo en cuenta todos estos aspectos, trataremos de llevar a cabo un análisis del concepto de accidente en la filosofía de Aristóteles a través de tres momentos fundamentales:

⁹⁷⁷ *Tópicos* II y III.

⁹⁷⁸ *lo que es* según las figuras de la predicación; *lo que es* en el sentido de la potencia y el acto; *lo que es* como lo verdadero y *lo que no es* como lo falso y, finalmente, *lo que es* accidentalmente; vid. *Met.* V, 7 y VI, 2, 1026^a33-b2; IX 10, 1051^a34-b1; XIV 2, 1089^a26-28.

⁹⁷⁹ *Fís.* II, 3-6.

⁹⁸⁰ διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ἢ οὐκ ὄντος τὰς πρῶτας αἰτίας ληπτέον. *Met.* IV, 1, 1003^a30.

1) la enumeración y explicación de los rasgos distintivos del ser accidental tal y como se derivan de las definiciones aristotélicas. Insistiremos en la pertinencia filosófica del concepto de accidente a pesar de la determinación negativa del mismo que se deduce de los textos aristotélicos.

2) la distinción entre *accidente categorial* y *ser por accidente*: se trata de la diferenciación clave y problemática entre el accidente como momento estructural y, por tanto, *no accidental* del ser (toda categoría distinta de la sustancia) y el accidente como coincidencia eventual entre una sustancia y una determinación en el horizonte del tiempo y el movimiento. Esta última adquiere realidad y unidad en el ámbito de la proposición mediante la predicación accidental.

3) el examen de los ámbitos de aplicación de ambas nociones y la discusión de su estatuto epistemológico y ontológico: naturaleza proposicional de la unidad accidental en relación con estados objetivos plurales o coincidencias.

Por último, a partir de tales consideraciones, abordaremos el análisis de las consecuencias doctrinales derivadas de la localización del accidente en el interior de la propuesta metafísica aristotélica: los límites de la investigación metafísica y del intelecto, la negación del determinismo y la pertinencia de un discurso filosófico sobre el acontecimiento fortuito.

B.2.2. PERTINENCIA DEL ACCIDENTE

Vimos con anterioridad la definición del accidente ofrecida por Aristóteles en *Metafísica* V, 30. Allí, el filósofo griego especifica dos sentidos fundamentales del mismo:

a) en primer lugar, aquello que se da en algo, y su enunciación es verdadera, pero no, desde luego, necesariamente ni la mayoría de las veces. El ejemplo seleccionado por el estagirita es el del hallazgo fortuito de un tesoro al cavar un hoyo en la tierra con el fin de plantar un árbol. De esta definición se deriva otro de los rasgos elementales de lo accidental, a saber: la indeterminación causal. En efecto, dice Aristóteles, del accidente no hay más causa que el azar (τὸ τυχόν), y éste es indefinido (ἄοριστον)⁹⁸¹

b) en segundo lugar, por *accidente* también entiende Aristóteles las llamadas propiedades esenciales que pertenecen a una cosa por sí misma pero sin formar parte de su entidad⁹⁸² ni deducirse de su esencia: por ejemplo, del triángulo la propiedad de tener dos rectos⁹⁸³.

Nos centraremos en el primero de los dos sentidos, pues no sólo resulta ser el de mayor calado metafísico y conceptual, sino que es el apropiado al problema general que nos interesa. El accidente se define en la *Metafísica* como aquello que pertenece a un ser y puede ser afirmado de éste con verdad, si bien no siempre ni en la mayor parte de los casos. Accidente es, por ejemplo, el “ser blanco” o “el ser músico” referidos a Sócrates, pues si bien es cierto que ambos aspectos están presentes en el individuo Sócrates, no lo están en tanto que éste es un animal racional, sino sólo accidentalmente⁹⁸⁴. En efecto, Sócrates podría no ser blanco sin dejar por ello de ser un hombre, o desconocer por completo el universo musical sin ver alterada su condición más íntima. Los rasgos accidentales que forman parte de su existencia concreta no son necesarios desde el punto de vista de su esencia específica. Accidental es, igualmente, el encuentro del tesoro por parte del agricultor que planta un árbol, pues, como venimos diciendo, no encontramos un tesoro al plantar un árbol ni siempre ni la mayor parte de las veces. Decimos, más bien, que el tesoro ha sido hallado *por accidente*, es decir, que *es el caso* haber encontrado un tesoro, y que tal suceso, sin embargo, no se deriva ni siempre ni

⁹⁸¹ *Met.* V, 30, 1025a15-30.

⁹⁸² *An. Post.* I, 7 y 10.

⁹⁸³ *Met.* V, 30, 1025^a30-1025b1.

⁹⁸⁴ “Cabe también que un músico sea blanco, pero lo llamamos accidente porque tal cosa no sucede ni necesariamente ni la mayoría de las veces”, [“καὶ μουσικός γ’ ἂν τις εἴη λευκός: ἀλλ’ ἐπειὶ οὐτε ἐξ ἀνάγκης οὐθ’ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦτο γίνεται, συμβεβηκός αὐτὸ λέγομεν”], *Met.* V, 30, 1025^a19-21

generalmente de la acción de cavar un hoyo en la tierra con tal fin. Asimismo, el accidente carece de una causa definida o determinada. No hay otra causa de lo accidental más que el azar (τὸ τυχόν), afirma Aristóteles, y éste es indefinido (ἄοριστον): “Tampoco hay causa alguna definida del accidente, excepto el azar, y éste es indefinido”⁹⁸⁵. En efecto, la causa de nuestra llegada por mar al puerto de Egina no fue otra que la inesperada tempestad acaecida a mitad de camino o el rapto del barco por parte de unos piratas, pues el destino inicial de la ruta era otro completamente distinto, de modo que llegamos a Egina sólo en cuanto que nos dirigíamos a otro lugar, esto es, accidentalmente⁹⁸⁶. Tenemos, por tanto, una primera determinación del accidente: *el accidente no es en y por sí mismo sino en relación a algo otro* (la blancura respecto de este hombre llamado Sócrates, el encuentro del tesoro respecto de la acción de cavar en la tierra para plantar un árbol), *y ello no siempre ni la mayor parte de las veces*.

En *Metafísica* VI, 2-3 y XI, 8, Aristóteles realiza una aproximación más precisa a los rasgos distintivos del συμβεβηκός. La indeterminación propia de la realidad accidental que acabamos de conocer lleva al filósofo a afirmar categóricamente que del accidente es imposible la ciencia, el conocimiento en sentido estricto (VI, 2), pues toda ciencia se ocupa de lo que es siempre o la mayor parte de las veces, mientras que el accidente está al margen de tales cosas: “hay que decir, en primer lugar, sobre <lo que

⁹⁸⁵ “οὐδὲ δὴ αἰτιον ωρισμένον οὐδὲν τοῦ συμβεβηκόςτος ἀλλὰ τὸ τυχόν: τοῦτο δ’ ἄοριστον”, *ibid.* 1025^a24-25. Es importante señalar en este punto que el adjetivo empleado aquí para dar cuenta del accidente es exactamente el mismo que el empleado en *Física* II 5 como rasgo distintivo de τύχη: ἡ τύχη ἄοριστον (197^a21-22). La indeterminación de τύχη procede, en última instancia, de la indeterminación propia de lo accidental que opera y es descrita como causa de lo fortuito, pues todo resultado fortuito no tiene sino causas accidentales y las causas accidentales son necesariamente indeterminadas: “las causas de lo que sucede como resultado de la suerte son necesariamente indeterminadas. De ahí que se piense que la suerte es algo indeterminado e inescrutable para el hombre” [“ἄοριστα μὲν οὐκ ἂν αἰτία ἀνάγκη εἶναι ἀφ’ ὧν αὖ γένοιτο τὸ ἀπὸ τύχης. οἴθεν καὶ ἡ τύχη τοῦ ἄοριστου εἶναι δοκεῖ καὶ ἀδηλος ἀνθρώπῳ”], *Fís.* II, 5, 197^a8-10; cf. *Retórica* 1369^a32-b2: “Se deben al azar todos aquellos sucesos cuya causa es indefinida y que no se producen con el fin de algo ni siempre, ni la mayoría de las veces, ni de modo regular (lo que, por otra parte, es claro por la definición de azar. Por el contrario, <se deben> a la naturaleza cuantos <hechos> tienen en ellos mismos su causa y ésta es regular, puesto que acontece o siempre o la mayoría de las veces de la misma manera” [“ἔστι δ’ ἀπὸ τύχης μὲν τὰ τοιαῦτα γινόμενα, οἷσιν ἢ τε αἰτία ἄοριστος καὶ μὴ ἐνεκά του γίγνεται καὶ μήτε ἀει μήτε ὡς ἐπι τὸ πολὺ μήτε τεταγμένως δὲ ἔκ τοῦ ὀρισμοῦ τῆς τύχης περὶ τούτων, φύσει δὲ οἷσιν ἢ τ’ αἰτία ἐν αὐτοῖς καὶ τεταγμένη: ἢ γὰρ ἀει ἢ ὡς ἐπι τὸ πολὺ ὡσαύτως ἀποβαίνει”].

⁹⁸⁶ *Met.* V, 30, 1025^a25.

es> accidentalmente que no es posible estudio alguno acerca de ello”⁹⁸⁷. O, como se nos dice *in extenso* en IX, 8: “Pues bien, que no es posible que haya ciencia del accidente resultará evidente a quienes traten de captar qué es lo accidental. Decimos que todo es, o bien siempre y por necesidad (no la necesidad en el sentido de <<violencia>>, sino aquella de que hacemos uso en lo referente a las demostraciones), o bien la mayoría de las veces, o bien ni la mayoría de las veces ni siempre y por necesidad, sino de modo fortuito (ὅπως ἐτυχεν): por ejemplo, si en la canícula hace frío, pero esto no sucede siempre y por necesidad, ni tampoco la mayoría de las veces, sino que en alguna ocasión puede suceder. Así pues, el accidente es lo que se produce, si bien no siempre ni por necesidad, ni la mayoría de las veces. Por tanto, queda dicho qué es el accidente. Por su parte, es evidente que no hay ciencia de algo tal. En efecto, toda ciencia se ocupa de lo que es siempre o la mayoría de las veces, pero el accidente no cae ni en lo uno ni en lo otro. Y es, a su vez, evidente que de lo accidental no hay causas ni principios como lo que es por sí, pues <si los hubiera>, todas las cosas sucederían por necesidad”⁹⁸⁸

⁹⁸⁷ *Met.* VI, 2102b3-4: “πρῶτον περὶ τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς λεκτέον, ὅτι οὐδεμία ἐστὶ περὶ αὐτὸ θεωρία”.

⁹⁸⁸ *Met.* IX, 8, 1064b30-1065^a21: “οὔτι δ’ οὐδ’ ἐνδεχόμενόν ἐστιν εἶναι τοῦ συμβεβηκὸς ἐπιστήμην, φανερόν ἐσται πειραθεῖσιν ἰδεῖν τι ποτ’ ἐστὶ τὸ συμβεβηκός. πᾶν δὴ φάμεν εἶναι τὸ μὲν αἰεὶ καὶ ἐξ ἀνάγκης ἀνάγκης δ’ οὐ τῆς κατὰ τὸ βίαιον λεγομένης ἀλλ’ ἢ χρωμέθα ἐν τοῖς κατὰ τὰς ἀποδεικτικαῖς, τὸ δ’ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τὸ δ’ οὐθ’ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ οὐτ’ αἰεὶ καὶ ἐξ ἀνάγκης ἀλλ’ ὅπως ἐτυχεν: οἷον ἐπὶ κυνὶ γένοιτ’ ἂν ψυχρός, ἀλλὰ τοῦτ’ οὐτ’ [ὡς] αἰεὶ καὶ ἐξ ἀνάγκης οὐθ’ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γίγνεται, συμβαίνει δέ ποτ’ ἂν. ἐστὶ δὴ τὸ συμβεβηκός ὃ γίγνεται μὲν, οὐκ αἰεὶ δ’ οὐδ’ ἐξ ἀνάγκης οὐδ’ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. τι μὲν οὖν ἐστὶ τὸ συμβεβηκός, εἰρηται, διότι δ’ οὐκ ἐστὶν ἐπιστήμη τοῦ τοιούτου, δῆλον: ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα τοῦ αἰεὶ ὄντος ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τὸ δὲ συμβεβηκός ἐν οὐδετέρῳ τούτων ἐστὶν. οὔτι δὲ τοῦ κατὰ συμβεβηκός ὄντος οὐκ εἰσὶν αἰτίαι καὶ ἀρχαὶ τοιαῦται οἷαι περ τοῦ καθ’ αὐτὸ ὄντος, δῆλον: ἐστὶ γὰρ ἀπαντ’ ἐξ ἀνάγκης. εἰ γὰρ τότε μὲν ἐστὶ τοῦδε ὄντος τότε δὲ τοῦδε, τοῦτο δὲ μὴ ὅπως ἐτυχεν ἀλλ’ ἐξ ἀνάγκης, ἐξ ἀνάγκης ἐστὶ καὶ οὐ τοῦτ’ ἢ οὐ αἰτίον εἰς τοῦ τελευταίου λεγομένου αἰτιατοῦ (τοῦτο δ’ ἢ κατὰ συμβεβηκός, ὡς ἐξ ἀνάγκης ἀπαντ’ ἐστὶ, καὶ τὸ ὁποτέρως ἐτυχε καὶ τὸ ἐνδέχασθαι καὶ γενέσθαι καὶ μὴ παντελῶς ἐκ τῶν γιγνομένων ἀναιρεῖται. καὶ μὴ οὖν δὲ ἀλλὰ γιγνόμενον τὸ αἰτίον ὑποτεθεῖ, ταῦτα συμβήσεται: πᾶν γὰρ ἐξ ἀνάγκης γενήσεται. ἢ γὰρ αὐρίον ἐκλειψίς γενήσεται ἂν τότε γένηται, τοῦτο δ’ ἂν ἐπ’ ἑτέρῳ τι, καὶ τοῦτ’ ἂν ἄλλο: καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἀπὸ πεπερασμένου χρόνου τοῦ ἀπὸ τοῦ νῦν μέχρι αὐρίον ἀφαιρουμένου χρόνου ἢ ξει ποτὲ εἰς τὸ ὑπάρχον, ὡς ἐπει τοῦτ’ ἐστὶν, ἀπαντ’ ἐξ ἀνάγκης τὰ μετὰ τοῦτο γενήσεται, ὡς πᾶντα ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι”.

Por lo demás, éstas notas distintivas explican, de acuerdo con Aristóteles, que el accidente no sea más que un “mero nombre”⁹⁸⁹ y que parezca estar próximo al no-ser⁹⁹⁰. En efecto, como veremos más adelante, el ser de lo accidental consiste en la inherencia expresada en la predicación: por sí mismo, al margen de la sustancia, no es absolutamente nada⁹⁹¹. Tal vecindad con *lo que no es* se pone de manifiesto si atendemos a otra de las notas distintivas del accidente: no está sujeto a procesos de generación y corrupción, pues, “de las cosas que son de otro modo, hay ciertamente generación y corrupción, mientras que no la hay de las cosas que son accidentalmente”⁹⁹². Con ello ganamos una segunda aproximación a lo accidental: no sólo es aquello que no existe en y por sí mismo ni de modo regular sino que, además, no es causado en sentido propio, pues toda causa determinada produce generalmente los mismos efectos, mientras que el accidente es la puntualidad fortuita, indeterminada e irregular que no se da más que excepcionalmente. Tras estas consideraciones, comprendemos mejor la naturaleza defectiva que anunciábamos más arriba y según la cual el accidente es una modalidad negativa del ser: *no* es por sí mismo; *no* es por causas propias; *no* es según la frecuencia regular de repetición de las sustancias; *no* es objeto de ciencia; *no* es de modo sustantivo sino tan sólo un mero nombre y, finalmente, su ser consiste en lindar con el *no-ser*⁹⁹³. Tales son los rasgos que caracterizan al accidente: *indefinibilidad*, pues el accidente carece de esencia propia y, por tanto, no puede ser captado en la definición; *acientificidad*, pues su indeterminación e inestabilidad impide a toda ciencia ocuparse de ello; *irregularidad*, dada la frecuencia excepcional de su aparición; *existencia no sometida a procesos de generación y corrupción*, pues sus causas son indeterminadas, mientras que todo proceso de

⁹⁸⁹ *Met.* VI, 1026b13-14: “ὡςπερ γὰρ ὀνομά τι μόνον τὸ συμβεβηκὸς ἐστίν”.

⁹⁹⁰ *Ibid.*, 1026b21. “φαίνεται γὰρ τὸ συμβεβηκὸς ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος”.

⁹⁹¹ ¿No se nos dice en *Física* II 5 que τύχη no es causa de nada en sentido estricto -ἀπλῶς-? (II, 5, 1097^a13-14). La proximidad del accidente con el no ser y su identificación con un mero nombre vacío de contenido nos recuerdan, en efecto, a la concepción ilustrada de τύχη y αὐτόματον como nombres vacíos e imágenes inventadas por los seres humanos para dar cuenta de su propia ignorancia. Ahora bien, como veremos, la negación del carácter sustantivo de lo fortuito y lo accidental, esto es, su proximidad con el no-ser no implica su completa anulación.

⁹⁹² *Met.* VI, 2, 1026b22-24: “τῶν μὲν γὰρ ἄλλον τρόπον ὄντων ἐστὶ γένεσις καὶ φθορά, τῶν δὲ κατὰ συμβεβηκὸς οὐκ ἐστίν”; cf. Sorabji, *Necesidad, culpa y causa*, op. cit., pp. 21-51.

⁹⁹³ Para un tratamiento exhaustivo de cada una de estas características, vid. Quevedo, especialmente pp. 76-112.

generación y corrupción se produce a partir de la especificidad de la forma de modo regular; *densidad estrictamente nominal y precariedad ontológica*, en la medida en que su ser y su unidad se producen en el ámbito de la proposición, y no en la realidad al modo de una instancia subsistente; *proximidad con el no-ser*, pues su ser consiste en un ser-en-otro, un *in esse*⁹⁹⁴.

¿Podemos seguir afirmando ahora la legitimidad y la pertinencia de un estudio acerca de lo accidental? ¿Es posible e incluso deseable una investigación científica en torno a una dimensión tan esquivada, reacia a la determinación científica y próxima a la nada? La respuesta debe ser necesariamente afirmativa: “No obstante y hasta donde sea posible, hemos de decir aún acerca del accidente cuál es su naturaleza y cuál es la causa por la que existe, ya que con ello quedará seguramente aclarado también por qué no hay ciencia de él”⁹⁹⁵. La caracterización negativa del accidente resulta de una particular importancia: desde un punto de vista integral y, a pesar de las definiciones del propio Aristóteles, no debemos concebir el accidente como una dimensión ontológicamente insignificante, tal y como sugieren el dualismo ontológico de Platón o el monismo radical de Parménides. La imposibilidad teórica del *συμβεβηκός* remite a los entes accidentales tomados en su más pura singularidad, a las coincidencias, los acontecimientos fortuitos, los encuentros azarosos y meramente coyunturales que forman parte de la pluralidad compleja del devenir. Pero el concepto mismo de accidente, como ya anunciaran Brentano y Aubenque, no es en modo alguno accidental y constituye un estrato imprescindible de la estructuración lingüística y conceptual del territorio metafísico diseñado por Aristóteles. Y es imprescindible, ante todo, desde el compromiso filosófico aristotélico con la realidad del cambio, con una concepción plural del ser a nivel lógico-ontológico y con una sistematización del devenir a nivel físico. El estudio del accidente no es, por tanto, accidental, sino absolutamente indispensable, y los lugares en los que aparece la discusión específica en torno al *συμβεβηκός* en la obra aristotélica dan buena cuenta de ello. Se trata, en efecto, de lugares estratégicos que nos ayudan a comprender el carácter fundamental del accidente en la filosofía aristotélica. *συμβεβηκός* aparece en la discusión metafísica acerca de

⁹⁹⁴ Aubenque, P., *El problema del ser*, op. cit., p. 135.

⁹⁹⁵ *Met.* VI, 2, 1026b24-27: “ἀλλ’ οὐ μὴν λεκτέον ἐτι περὶ τοῦ συμβεβηκός ἐφ’ οὗ οὐκ ἐνδέχεται, τίς ἢ φύσις αὐτοῦ καὶ διὰ τί αἰτιαν ἐστίν: ἀμα γὰρ δῆλον ἴσως ἐστὶ καὶ διὰ τί ἐπιστήμη οὐκ ἐστὶν αὐτοῦ”.

las múltiples significaciones de lo ente como uno de los 4 sentidos fundamentales en los que éste puede ser dicho⁹⁹⁶. Del mismo modo, encontramos en el último capítulo de *Metafísica* V una exposición detallada de la naturaleza del accidente. Es bien sabido que todos y cada uno de los términos incluidos en el llamado “léxico filosófico” del quinto libro de la *Metafísica* resultan absolutamente fundamentales para la ontología aristotélica⁹⁹⁷. El hecho de que una de tales entradas esté dedicada al accidente no debe, por tanto, ser pasado por alto. Todos y cada uno de los conceptos allí discutidos preguntan por el ser en cuanto tal y constituyen estructuras trascendentales sin las cuales no resulta posible pensar a fondo la complejidad intrínseca de lo ente. Ello bastaría para confirmar el valor estratégico del accidente como momento estructural *negativo* del ser. Sin embargo, existe otro significado del accidente que no debe ser confundido con el que venimos investigando hasta ahora y que puede ser denominado estructural en sentido absolutamente positivo: *el accidente categorial*. Sin duda, captaremos con mayor claridad la relevancia estructural del accidente mediante la distinción entre el *accidente categorial* y el *ser accidental*. Ello nos permitirá no sólo insistir en el carácter fundamental del accidente aristotélico, sino también establecer una diferenciación enormemente importante para la comprensión global del concepto aristotélico del *συμβεβηκός*. Asimismo, mediante la comprensión de dicha distinción entenderemos más claramente con posterioridad la noción de causación accidental que caracteriza a los eventos fortuitos.

B.2.3. ACCIDENTE CATEGORIAL Y SER POR ACCIDENTE

Resulta imposible captar el sentido del accidente aristotélico al margen del concepto de sustancia o entidad (οὐσία). Ambos términos son correlativos y exigen una lectura unitaria tanto de su interdependencia como del tejido estructural que posibilitan a nivel teórico. El tejido no es otro que el ser y el discurso sobre el ser, un tejido que evoluciona y se hace pensable a partir del par elemental *sustancia-accidentes* y de la matriz referencial del pensamiento constituida por la teoría aristotélica de las categorías.

⁹⁹⁶ *Met.* VI, 2.

⁹⁹⁷ Contra la tendencia a interpretar *Metafísica* V como un mero diccionario filosófico se ha expresado elocuentemente Teresa Oñate y Zubía, *Para leer la Metafísica en el siglo XXI*, op. cit., pp.599-602.

Recordemos, al hilo de estas consideraciones, la diferencia fundamental entre lo que hemos llamado *sustancia* y lo que venimos llamando *accidente*. Se trataba de la autonomía y la autosuficiencia de la primera frente a la naturaleza inherente y no subsistente del segundo. La sustancia existe en y por sí misma⁹⁹⁸; los accidentes, en cambio, no son sino en la medida en que se dan en una sustancia que los contiene, dependiendo de ella. Todo discurso humano con sentido y, por tanto, también el discurso en torno al ser que nos ocupa, se fundamenta en esta distinción básica de la filosofía aristotélica que opera desde el interior de la comprensión categorial del ser. Τὸ οὐκ λέγεται πολλαχῶς: el ser, “lo que es”, apunta Aristóteles, se dice en muchos sentidos⁹⁹⁹. Pensemos, por ejemplo, en las siguientes proposiciones: “Esto es un perro”; “esto es rojo”; “esto es/está en el centro de la plaza”. De todas estas cosas decimos que son y, sin embargo, es evidente que no en uno y el mismo sentido. Cada una de ellas indica un significado diferente del ser, un modo distinto de predicar algo con respecto a algo otro mediante la cópula “es”¹⁰⁰⁰. Pero la diferencia entre los tres ejemplos no estriba en el simple hecho de que nos encontremos ante tres predicados distintos (“perro”, “rojo” y “en el centro de la plaza”) sino, principalmente, en que dichos predicados configuran *diferentes tipos de predicación*. La pluralidad de los sentidos del ser aristotélico se funda, en efecto, en la diversidad de los tipos de predicación posibles. Cada uno de esos tipos designa un modo singular de referirnos a un sujeto, de desvelarlo mediante distintas modalidades de atribución de predicados. En el interior de estos tipos (clases, géneros) encontramos relaciones de exclusión e inclusión entre las determinaciones: “esto es una casa”, “esto es una bicicleta” y “esto es un coche” son, sin duda, predicados distintos, pero nos muestran un mismo tipo de predicación, a saber: aquella que nos indica que “esto” es un “algo” y no un “cuando”, un “cómo”, un “dónde” o un “en relación a”. En el interior de un mismo tipo de predicación se produce el descarte entre predicados, de modo que “esto”, siendo un “algo”, no puede ser al

⁹⁹⁸ Para el examen pormenorizado del concepto de οὐσία, vid. *Met* V, 8; VII y VII. La bibliografía secundaria al respecto es naturalmente inabarcable. Remitimos al estudio del profesor Enrico Berti, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, Bompiani, Milano, 2004 en cuya parte final se detalla un itinerario bibliográfico exhaustivo.

⁹⁹⁹ *Met.* VII, 1, 1028^a10.

¹⁰⁰⁰ Vid. el excelente estudio de E. Tugendhat sobre la estructura ontológica y lógico-lingüística del τι κατά τινος aristotélico: *TI KATA TINOS: Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Alber, Freiburg i.Br., 1968. Sorprendentemente, aún carecemos de una traducción española de este trabajo.

mismo tiempo y en el mismo sentido una casa y una bicicleta, o un perro y un jilguero, o rojo y azul¹⁰⁰¹. Tales predicados se excluyen entre sí a la hora de remitir a un mismo sujeto. Sin embargo, en el caso de predicados pertenecientes a distintas modalidades de predicación, podemos encontrar la reunión de los mismos en un solo y el mismo sujeto: así, afirmamos que “esto es un coche rojo en mitad de la plaza”, que “esto es una bicicleta grande sobre la acera” o “esto es un perro negro en el interior de una caseta”. Las significaciones múltiples del ser designan los modos posibles de referir un predicado a un sujeto y de hacerlo, precisamente, en distintos niveles¹⁰⁰². Niveles que distribuyen en su interior reglas de exclusión y descarte –no podemos atribuir a un mismo sujeto dos predicados del mismo tipo que se encuentren a idéntico nivel en el interior de un género: “perro” y “casa”- y de inclusión –pero podemos atribuir a un mismo sujeto todos aquellos predicados incluidos o implicados en el género al que pertenece el predicado (el predicado “perro” incluye e implica el género superior al que pertenece: “animal”). Esas figuras predicamentales constituyen los géneros supremos que aglutinan los diferentes modos del ser y del *decir* del ser. Aristóteles los denomina *categorías* o *figuras de la predicación, predicamentos*. La pregunta inmediata que surge al respecto es, evidentemente, la de la unidad de las categorías o, lo que es lo mismo, la pregunta por la unidad del ser. En efecto, parece razonable postular la existencia de un género supremo que aglutine la diversidad de las categorías, pues, si bien es cierto que no es lo mismo *ser* en el sentido de la entidad que en el sentido de la cantidad, ni *ser* en el sentido de la relación que en el sentido de la cualidad, sí parece, en cambio, que existe cierta unidad omnicomprensiva que abarca todas las significaciones de *lo que es*: tanto lo que es un *algo* como lo que es *aquí* como lo que es un *tal* o un *cuanto*, en efecto, tienen en común precisamente el hecho de *ser*, es decir, el que *son* un algo, un aquí, un tal y un cuanto respectivamente. ¿Significa esto que la unidad del ser es la unidad del género? La respuesta aristotélica es bien conocida: un género se predica unívocamente de todas sus determinaciones ateniéndose a las reglas de la inclusión y de la exclusión que señalábamos con anterioridad (“animal” se dice en el mismo sentido de un delfín, un león y un ser humano, resultando completamente indiferente a las

¹⁰⁰¹Entre nosotros, las aportaciones de Martínez Marzosa a la comprensión del vocabulario filosófico continúan siendo enormemente ilustradoras. Véase, por ejemplo, la explicación de las Categorías en su *Iniciación a la filosofía*, Istmo, Madrid, 1974. Asimismo, véase el trabajo de J. Barnes, *Aristóteles*, Cátedra, Madrid, 1999, esp. pp. 45-66.

¹⁰⁰² “perro”, bicicleta” o “casa” pertenecerían al nivel de la entidad o “algo”; “rojo” y “negro” al nivel de la cualidad o “cómo”, etc.

determinaciones contenidas en otros géneros). Si esto es así y el ser es un género, entonces *ser* se dirá en el mismo sentido de todas las determinaciones en él contenidas. Y resulta que de todo lo que es podemos decir, en efecto, *que es*. Sin embargo, sabemos que no es lo mismo ser un hombre que ser simpático o ser junto a un árbol. La unidad del ser no es, de este modo, la unidad del género, pues el ser se dice en múltiples sentidos de manera no unívoca. ¿Qué garantiza, entonces, la unidad de del ser? ¿Acaso la negación de la univocidad genérica implica que el ser no es más que un término equívoco? La solución aristotélica ha pasado a la tradición con el nombre de *analogía*, si bien el Estagirita jamás emplea este término para rereferirse a tales cuestiones: la unidad del ser no es la del género de todos los géneros supremos, sino la de una unidad referencial de todas las categorías en relación al género primero y fundamental: la οὐσία. Toda atribución de un predicado a un sujeto mediante la cópula “es” implica, por sí mismo, la referencia a una entidad o sustancia. La sustancia es la única de las categorías que subsiste por sí misma y la que, precisamente por ello, otorga la posibilidad de ser a todas las restantes, que aparecen como instancias inherentes a y dependientes de ella. Podemos decir “es verde”, “es grande”, “es junto a un árbol”, pero sólo en la medida en que cada estructura predicativa presupone una entidad de la que pueden ser dichas todas esas determinaciones: la cualidad cobra sentido en cuanto cualidad de una sustancia (el “ser verde” presupone un algo que es verde; igualmente con la cantidad, la relación, el cuándo, el dónde, el hacer, el padecer...). Las categorías se unifican en su pluralidad, por tanto, gracias a la autonomía de la sustancia y a la tensión que orienta toda categoría distinta de la sustancia a la prioridad de la misma. La pregunta por el ser, en fin, resulta ser la pregunta por la sustancia, que funciona a nivel estructural como foco de significación y atracción de los diversos sentidos del ser: “Conque la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es <<lo que es>> [τι τὸ οὐν], viene a identificarse con ésta: ¿qué es la entidad? [τις ἡ οὐσια]”¹⁰⁰³

En relación con el problema específico del accidente, nos interesa considerar el modo en que se relacionan entre sí las diversas categorías. Sabemos ya que se trata de una

¹⁰⁰³ “ και δὴ και τὸ πάλαι τε και νῦν και ἀει ζητούμενον και ἀει ἀπορούμενον, τι τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τις ἡ οὐσια “, *Met.* VII, 1, 1028b2-4.

relación de dependencia: la categoría de la sustancia no presupone al resto de las categorías, mientras que el resto de las categorías presupone, siempre y necesariamente, a la categoría de la sustancia: no hay “rojo” ni “azul” ni “aquí” ni “entonces” sin un “algo”, un ente que sea rojo o azul, en este lugar o en este tiempo. La relación es, por tanto, la misma que se establece entre los conceptos primarios de sustancia y accidente, a saber: éstos últimos no tienen sentido más que por relación aquélla, de la cual dependen y en la cual pueden comparecer o no. La sustancia, por su parte, no necesita de los accidentes para ser lo que es, pues, por definición, es autónoma y autosuficiente¹⁰⁰⁴. Si esto es así, podemos afirmar ya con total claridad que las categorías aristotélicas distintas de la sustancia son *accidentes categoriales*. En el interior mismo de la distribución plural del ser, todo lo que no es sustancia depende –es en o se dice de– de la sustancia y, por tanto, constituye un accidente de la misma. La división del ser en categorías designa, en este sentido, la división básica entre la sustancia como categoría autónoma y primera y los accidentes categoriales.

Ahora bien, esto podría llevarnos a la conclusión errónea de que toda categoría distinta de la sustancia es, en cuanto dependiente de la οὐσία, meramente accidental. Debemos evitar este riesgo. Para ello, será necesario distinguir entre el *accidente categorial* tal y como acabamos de presentarlo y la llamada *predicación accidental*, el ser por accidente como sentido precario y marginal de lo que es, que aparece expresado en la proposición a través de la predicación accidental. En el seno de este segundo sentido del accidente se produce la conceptualización del evento fortuito como acontecimiento excepcional significativo cuyas causas son indeterminadas, i. e., accidentales.

En *Met.* V, 7, Aristóteles afirma que “son *por sí mismas* todas las cosas significadas por las distintas figuras de la predicación”¹⁰⁰⁵. En este sentido, las determinaciones incluidas en cada una de las categorías expresan distintos modos de ser en relación a la sustancia. Las categorías son, por tanto, *per se*, aun cuando su relación de dependencia con la sustancia las convierta en accidentes categoriales. Veamos algunos ejemplos: desde el punto de vista de la predicación, es completamente accidental que un hombre sea rubio o moreno, que tenga los ojos verdes o azules, que pese 90 kilos o que se encuentre en el

¹⁰⁰⁴ Las notas características de la sustancia o entidad son estudiadas a fondo en *Metafísica* VII-IX y XII.

¹⁰⁰⁵ “καθ’ αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὁσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας”, *Met.* V, 7, 1017^a22-23.

interior de un automóvil. Tales determinaciones no se deducen de la definición de hombre ni vienen exigidas necesariamente por la esencia de éste. Simplemente, se da el caso de que *este* hombre es rubio, que pesa 90 kilos y que se encuentra en el interior de un coche. “Ser rubio”, “pesar 90 kilos” y “estar sentado en el interior de un coche” no expresan la esencia del hombre en cuanto tal, sino, más bien, *aquello que le acontece a este hombre concreto*, sin darse en su constitución específica tales determinaciones fortuitas ni siempre ni en la mayor parte de los casos. Ahora bien, a pesar de la relación de dependencia de los accidentes predicamentales respecto de la sustancia, hay un sentido en el que tales accidentes aparecen como absolutamente necesarios: si bien las cualidades accidentales concretas de un individuo o sustancia no se deducen necesariamente de su esencia, no parece menos cierto que todo discurso acerca de un individuo o sustancia necesita y exige la presencia de las diferentes categorías accidentales. Así, un hombre tiene accidentalmente el pelo rubio o la piel negra, o se encuentra accidental y no necesariamente en el interior de un coche, pero *no puede no* tener un color de piel determinado o un peso, *no puede no* estar posicionado en un lugar del espacio y en un momento del tiempo, *no puede no* encontrarse en relación a otros individuos u objetos. Tales determinaciones del accidente categorial aparecen como estructuralmente necesarias en el plano del universo sensible. Las categorías distintas de la sustancia, esto es, los accidentes categoriales, expresan, por tanto, significados ontológicamente fundamentales del ser. En este sentido, el accidente categorial constituye un modo de ser de lo real que no debe ser confundido con la designación aristotélica que veíamos al comienzo, a saber: el más precario de los sentidos del ser, el *ser por accidente* u ὄν κατὰ συμβεβηκός, ése que, recordamos, no es más que un mero nombre y está próximo al no-ser.

El accidente predicamental y el ser por accidente se distinguen por un rasgo elemental que afecta a la modalidad de su existencia: mientras que el accidente predicamental es un momento estructural del ser y del decir del ser fundamentado en la distinción sustancia-accidentes y en la inherencia como rasgo esencial de los últimos en relación a la primera, el ser por accidente, próximo a la nada, queda reducido al plano de lo *coincidente* en el universo natural y al ámbito estrictamente lingüístico que expresa dicha concurrencia. En concreto, el ser *per accidens* apunta al universo de lo coincidente tal y como éste puede ser pensado a partir de la distribución categorial de lo real en el par οὐσία-συμβεβηκός. El ser accidental menta la coincidencia entre una

sustancia y los atributos que ocasionalmente le pertenecen, el darse no necesario de una propiedad en un sujeto en el ámbito del movimiento: decimos que *Pedro es blanco* o que *el músico es gramático* por accidente y no esencialmente, pues coincide en el individuo Pedro el ser específico del mismo en cuanto hombre y la cualidad de la blancura. Mas esa cualidad no procede necesariamente de la esencia de Pedro en cuanto hombre. Vemos, de este modo, que la predicación accidental está presuponiendo la distinción previamente realizada entre la sustancia y los accidentes categoriales. El ser por accidente consistiría, entonces, en la coincidencia entre una sustancia (Pedro) y un predicado que no viene exigido por la misma (blanco), lo cual demuestra la naturaleza meramente coincidente del accidente desde el punto de vista de la proposición. Es más, el ámbito de referencia sobre el que se aplica el llamado ser *por accidente* no es el ámbito de las entidades naturales, ni el de los accidentes categoriales: el ser por accidente no es *ni una sustancia ni un accidente predicamental*, sino *la expresión lingüística de la coincidencia eventual y no necesaria entre ambos polos*. El ser de lo que es accidentalmente no consiste en la inherencia en una sustancia, como en el caso de las categorías, sino en la ocurrencia fortuita de un predicado en un sujeto que de suyo no lo requiere¹⁰⁰⁶. Allí donde podíamos afirmar el carácter no accidental de las categorías distintas de la sustancia –cuya esencia consistía en un *ser-en-otro*–, afirmamos ahora la total carencia de esencia y de naturaleza propia del llamado *ser por accidente*, que se reduce al encuentro eventual de la sustancia y el resto de las categorías y a su traducción al lenguaje predicativo. Es por ello que el ὄν κατὰ συμβεβηκός se comprende por oposición al ὄν καθ’ αὐτό en el plano lingüístico: la predicación esencial mente las características que definen el ser del sujeto y sin las cuales éste no podría ser denominado tal. Rasgos que no serán, por tanto, predicados de manera ocasional o fortuita del sujeto, sino siempre y necesariamente: allí donde se hable esencialmente de un determinado sujeto encontraremos inevitablemente tales predicados. Insistimos: esto no significa que la distinción καθ’ αὐτο- κατὰ συμβεβηκός se identifique con la distinción *sustancia-accidentes*. La sustancia y los accidentes son estructuralmente καθ’ αὐτο. El accidente predicamental posee, si bien no *simpliciter*, una esencia que consiste en *ser-en-otro*, en darse en una sustancia. El ser

¹⁰⁰⁶ “El ente por accidente no es la sustancia, ni es tampoco el accidente; es la ocurrencia, contingente y meramente casual, de un accidente en una sustancia que de suyo no lo reclama. El *per accidens* estriba, no en la inherencia ni en el ser en otro que es propio del accidente predicamental, sino en la ocurrencia fortuita de este accidente en esta sustancia”, Quevedo, A., op. cit., p. 28.

por accidente, en cambio, no es más que el ser del sujeto en cuanto que de éste se predica una determinación que no se deriva de su propia esencia: es una determinación accidental e impropia del sujeto. Así, desde el punto de vista de las unidades concretas que observamos cotidianamente, encontramos síntesis accidentales que traemos al plano de la expresión lingüística: “Este hombre está sentado” se presenta, de este modo, como la atribución no necesaria de un accidente a un sujeto. La construcción del ser por accidente se realiza en este sentido mediante la cópula, uniendo la sustancia y la inherencia contingente que le acaece. “Este hombre está sentado” o “el arquitecto es músico” constituye la síntesis accidental que viene dada en la proposición como “ser por accidente”. En el caso de que la relación establecida mediante la cópula fuera la de una sustancia con las propiedades que la definen o con las determinaciones que necesariamente se derivan de ella, estaríamos ante una predicación esencial: “Este hombre es un animal racional”. En este ejemplo, el predicado esencial es inseparable del sujeto, mientras que en la predicación accidental la cualidad contingente no designa determinaciones intrínsecas a la esencia. Así, la clave de interpretación y distinción entre el *ser por sí* y el *ser por accidente* estriba en el valor que adquiere el ser de la cópula en la atribución de determinaciones intrínsecas o extrínsecas, propias o meramente accidentales con respecto a la esencia del sujeto.

B.2.4. ESTATUTO ONTOLÓGICO DEL ACCIDENTE

Hasta el momento, el análisis aristotélico del συμβεβηκός nos ha proporcionado una aproximación conceptual a los diversos dominios de lo accidental. Hemos enumerado sus notas distintivas, distinguiendo pormenorizadamente entre el *accidente predicamental* como estructura esencial del ser y el *ser por accidente* como uno de sus cuatro sentidos fundamentales. Sentido negativo, con todo, que nos ha llevado a la afirmación de su estatuto proposicional. Llegados a este punto, parece necesario preguntarse acerca del régimen no ya formal sino ontológico del ser por accidente. Sabemos que la estructura del juicio conecta esencial o accidentalmente sujetos y

predicados. Sabemos, también, que la conexión accidental expresa un hecho coincidente, una relación extrínseca de contingencia. Ahora bien: ¿cuál es el ámbito referencial de las proposiciones accidentales? ¿En qué sentido podemos hablar de una densidad ontológica del ser por accidente? ¿Es posible, en fin, encontrar un espacio de referencia para el ser accidental o su realidad no excede los límites de la predicación? Ciertamente, el ser accidental no remite a unidades sustantivas, no está en la proposición por eso que comúnmente denominamos cosas u objetos, sino más bien por otro tipo de *realidades* que solemos identificar con “hechos” o “acontecimientos”¹⁰⁰⁷. El ser accidental no puede responder por una entidad unificada sencillamente porque su ser, como vimos, está próximo a la nada, es el ser de un mero nombre y, para gozar de unidad, debe ser inscrito necesariamente en el espacio formal de la predicación accidental. Al margen de tal unificación lingüística, el ser por accidente carece por completo de unidad y autonomía. Sin embargo, la atención dedicada por Aristóteles a esta precaria modalidad de lo real no se reduce a un interés puramente lógico-lingüístico. Bien al contrario, el estagirita se esfuerza conceptualmente por dar cuenta de los aspectos fugaces y coincidentes del universo inmediato, de los hechos complejos, los estados de cosas plurales, el acontecer, en definitiva, de los eventos que también componen el extraño tejido de lo real. Se comprende que el evento, en cuanto tal, carezca de la unidad que le otorga el discurso mediante la predicación accidental. En ningún caso un hecho coincidente puede ser llamado “uno” o “ente” y en ningún caso es posible reducir el modo de ser impropio de las coincidencias a la estabilidad del nombre, la determinación de la entidad y la firmeza del concepto. En ningún caso, en efecto, a menos que tales complejos accidentales sean incluidos en el discurso. El lenguaje unifica la dispersión plural de lo ente y lo hace, sobretodo, en el caso de aquellas realidades no unitarias que configuran el dominio de lo eventual, lo coyuntural y lo meramente fortuito. Mediante la síntesis judicativa queda unificado el mero acaecer de lo coincidente como hecho: el hallazgo fortuito del tesoro por parte del agricultor, el golpe fatal (*el accidente*) no intencionado que mata al compañero de juegos, el

¹⁰⁰⁷ Las cosas que ocurren, τὰ γιγνόμενα, las cosas que pasan, los asuntos, los sucesos, las acciones, τὰ πράγματα - sobre los diversos sentidos del vocablo πράγμα, vid. Hadot, Pierre, “Sur divers sens du mot pragma dans la tradition philosophique grecque”, en Aubenque, P. (ed.) *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Vrin, Paris, 1980, pp. 309-319. Sobre la distinción entre los hechos y las cosas, vid. Geach, P., *Logic matters*, Basic Blackwell, Oxford, 1972; Hacker, P.M.S., “Events and objects in space and time”, en: *Mind* 91 (1982), pp. 1-19; Quinton, A., “Objects and events”, en: *Mind* 88 (1979), pp. 197-214; Prior, A.N., *Papers on time and tense*, Clarendon Press, Oxford, 1968.

desafortunado y mortal encuentro con unos rufianes en mitad del bosque¹⁰⁰⁸. La realidad, así como el lenguaje que la ordena y distribuye haciéndola, en ocasiones, menos incomprensible, se compone también de tales encuentros¹⁰⁰⁹. Esto no implica la aceptación por parte de Aristóteles de un nuevo género del ser junto al resto de las categorías. Y en la medida en que no lo hace nos ayuda a comprender la operatividad de un marco categorial que no sólo distribuye el sentido del ser a nivel estático, sino que permite un acercamiento discursivo y conceptual al ámbito siempre presente de lo fugaz e inasible en el orden del movimiento. En efecto, la predicación accidental testimonia la necesidad de una reflexión sobre los márgenes esquivos de la existencia y el tiempo. Testimonia la necesidad de tal reflexión y, además, la hace posible. Las coincidencias expresadas en el ser por accidente no significan un nuevo espacio categorial, sino más bien *el movimiento intrínseco al espacio ya ganado de la sustancia y los accidentes categoriales*. Así, lo coincidente no es sino el encuentro no necesario entre una sustancia y una categoría distinta de la sustancia, de modo que la realidad, en sentido estricto y fundamental, sigue siendo estructurada por el esquema *sustancia-accidentes*. Instancias elementales que ocasionalmente coinciden entre sí dando lugar tanto a las síntesis mundanas que pueblan el mundo natural como a la propia exterioridad coincidente en la que éstas se insertan. Una pluralidad ontológica cuya contingencia y accidentalidad viene expresada en el plano estrictamente discursivo mediante la posibilidad de una predicación accidental. Una vez más, comprobamos la relevancia del accidente en las propuestas teóricas del estagirita, la pertinencia de un dominio reflexivo orientado a la reivindicación de la contingencia en el universo natural y a la no reducción del ser a la mera esencia desde un punto de vista estructural.

¹⁰⁰⁸ *Met.* V, 30; VI, 3.

¹⁰⁰⁹ Los hechos no están sujetos a procesos de generación y corrupción sino que son meramente el caso, ocurren, acontecen: Prior, A.N. *Papers...*, op. cit. p. 2; Sorabji, R., *Necesidad...*, op. cit., 25ss.

B.2.5. CONSECUENCIAS DOCTRINALES

Concluiremos nuestra exposición con una valoración sumaria de las consecuencias doctrinales que se derivan de la integración del accidente en el sistema aristotélico. Mencionaremos, en primer lugar, la imposibilidad de una reducción integral de la complejidad del ser a esquemas proposicionales, para concluir con la negación aristotélica del determinismo.

Uno de los riesgos fundamentales del carácter formal del ser por accidente es la disolución del mismo en la unidad lingüística que lo expresa. Hemos reivindicado la

naturaleza proposicional del ser accidental como actitud filosófica de dignificación de los aspectos coincidentes del devenir. Sin embargo, una tal dignificación corre el peligro de convertirse en mera entificación de aquello que no es ni uno ni ente y carece de esencia propia, eso de lo que ninguna ciencia –*ni práctica, ni productiva, ni teórica*– se ocupa y no parece ser más que un “mero nombre”, un reducto de indeterminación no sujeto a proceso de generación ni de corrupción, la coincidencia eventual, en definitiva, de un accidente en una sustancia. El discurso sobre el accidente nos obliga a dotar de unidad en el plano formal a aquello que se resiste a ser unificado por su misma naturaleza: en efecto, la coincidencia o el evento designan precisamente aquello que no es ni uno ni ente y, sin embargo, al caer en el plano lógico de la predicación, se convierten en lo contrario de sí mismos (κατὰ συμβεβηκός, ciertamente, mas ὄν). Pero tal vez este hecho no deba ser interpretado desde el punto de vista de la eliminación de lo accidental. Tal vez, incluso, debiéramos pensar, con Aubenque, en el hecho de que el accidente se exprese necesariamente en el vocabulario del ser. Desde esta perspectiva, la presencia del accidente en el discurso sobre el ser indicaría no tanto el sometimiento del mismo al límite de la determinación, como la imposibilidad de su destierro a las regiones del no-ser¹⁰¹⁰ No podemos no hablar del accidente, ni podemos no predicar accidentalmente porque, de hecho, el ser no se resuelve en la determinación pura de la esencia y se dice, además, en sentidos diversos, uno de los cuales es el ὄν κατὰ συμβεβηκός¹⁰¹¹. Con todo, podríamos aún preguntarnos por la solidez de las proposiciones que expresan la dimensión coincidente y accidental de lo real. Y podríamos hacerlo por la sencilla razón de que existe un abismo infranqueable entre la determinación propia de la unidad proposicional y la indeterminación que caracteriza al evento accidental. La firmeza en la expresión formal de los aspectos accidentales de lo real parece quebrarse: si la unidad proposicional reduce lo plural a entidad pensable y manipulable, la complejidad del accidente desaparece. No parece posible expresar la dimensión coyuntural de lo real sin adulterarla, sin falsearla de algún modo. ¿Significa esto que la proposición en la que habita el ser por accidente no expresa la realidad? Sí y no. No expresa la realidad si por realidad entendemos un conjunto estático de entidades autónomas, pues el evento, como dijimos, carece de esencia, de unidad y de entidad. Pero la expresa, en cambio, en la medida en que es incapaz de significarla

¹⁰¹⁰ Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles*, op. cit., pp.137-138.

¹⁰¹¹ *Met.* VI, 2.

completamente, pues tal indeterminación, tal carácter defectivo no puede en última instancia reducirse la determinación formal. La pluralidad del ser no puede ser plenamente agotada por modelos epistémicos o esquemas lingüísticos, y esa imposibilidad se filtra en las proposiciones que reflejan los aspectos accidentales del ser. Aún mas: *esa imposibilidad es la dimensión accidental misma del ser*. De modo que la primera consecuencia doctrinal que se deriva de la asunción del accidente en el pensamiento de Aristóteles es la siguiente: el ser no se reduce al pensar ni puede ser objeto de ciencia en todas sus dimensiones, pues existe siempre un reducto de indeterminación no predecible ni convertible en concepto. Este reducto, siendo impensable, es real en toda su plenitud. Encontramos huellas de esta idea en todos los ámbitos de la producción intelectual del estagirita.

En segundo lugar, la inclusión de lo accidental en el proyecto global aristotélico supone el rechazo de ciertas tesis filosóficas de primer orden. Las mismas, en efecto, que se derivaban de la asunción de la contingencia en el plano del devenir y que consideramos con anterioridad. Efectivamente, la aceptación del accidente y de la existencia de causas accidentales implica el rechazo sistemático de todo determinismo. Si el accidente no existe, afirma Aristóteles, todo lo que es o sucede, es o sucede *necesariamente*: “Que hay principios y causas que pueden generarse y destruirse sin un proceso de generación y destrucción, es evidente. De no ser así, todas las cosas sucederán necesariamente, ya que necesariamente ha de haber una causa no accidental de lo que está en proceso de generación y destrucción.”¹⁰¹². En efecto, si no existen causas accidentales de los diversos estados de cosas tal y como se hacen presentes en un determinado momento del tiempo, habrá que concluir que toda fase -temporal- de lo real procede de una causación determinada y esencial. Ahora bien, en el sistema aristotélico, un proceso de generación determinado y esencial se desenvuelve a partir de la presencia de una forma específica que promueve la aparición del proceso, rige su desarrollo y busca su culminación. Es por ello que el universo natural, poblado de formas específicas, se configura como un plexo teleológico de conexiones regulares y pautas de

¹⁰¹²Met. VI, 3, 1027^a29-32: □Οτι δ' εἰσι□ν ἀρχαί□ και□ αἰτια γενητὰ και□ φθαρτὰ ἀνευ τοῦ γι□γνεσθαι και□ φθει□ρεσθαι, φανερόν. εἰ γὰρ μὴ τοῦτ', ἐξ ἀνάγκης πάντ' ἔσται, εἰ τοῦ γιγνομένου και□ φθειρομένου μὴ κατὰ συμβεβηκὸς αἰτιὸν τι ἀνάγκη εἶ□ναι. Sobre este pasaje en particular y sobre Met. VI, 3, en general, ver Sorabji, , quien proporciona abundante bibliografía al respecto, a la par que presenta las diversas opciones interpretativas manejadas por los especialistas (op. cit., pp.21-53).

comportamiento. Si el movimiento en el interior de esa red es suscitado por la especificidad de la forma, y si el origen de los diversos estados de cosas y acontecimientos no se encuentra más que en causas esenciales y determinadas, toda constitución del universo en un presente dado procederá de la necesidad impuesta por la forma, sin posibilidad de alteración, interrupción, frustración o desvío. Sin embargo, concluye Aristóteles, es evidente que no todas las cosas se generan por necesidad y siempre, sino que la mayor parte de ellas son o se generan la mayor parte de las veces. Por ello, “es necesario que exista lo que es accidentalmente”¹⁰¹³. Comprenderemos mejor estas consideraciones si recuperamos uno de los rasgos principales del ser por accidente: el accidente no está sujeto a generación ni a corrupción¹⁰¹⁴. Al contrario que los entes *per se*, el accidente carece de esencia propia. Esto significa, entre otras cosas, que su existencia no es el resultado de un desarrollo natural a partir de una forma específica, pues, de serlo, su frecuencia de aparición sería la de la generalidad propia de lo natural. Sin embargo, sabemos que el accidente es aquello que no ocurre ni siempre ni la mayor parte de las veces, es decir, aquello que no se genera sino que, simplemente, acontece, se da, es el caso. Lo sometido a generación es siempre un ser propio, un ente *per se* que se desenvuelve y culmina según la especificidad de su esencia¹⁰¹⁵. El accidente, en cambio, en cuanto ser impropio, se sitúa al margen de tales cosas. Todo aquello que no está sometido a procesos de generación y de corrupción y que, sin embargo, existe o es el caso, no puede darse, por tanto, más que a partir de una modalidad impropia de causación: accidentalmente. Atravesar un proceso de generación significa, entonces, tener causas propias, no accidentales¹⁰¹⁶. Si todo proceso de generación y corrupción se produce necesariamente a partir de causas no accidentales, y si afirmamos que no existe más que aquello que resulta de los procesos de generación y corrupción por causas propias, hemos de concluir que todo suceso y toda entidad son absolutamente necesarios: todo sucede necesariamente a menos que aceptemos, junto a la generación y

¹⁰¹³ ἀνάγκη εἶναι τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν, *Ibid.*. 1027^a10.

¹⁰¹⁴ *Met.* VI, 2, 1026b20ss; VI, 3, 1027^a30ss.

¹⁰¹⁵ “...todas las cosas que se generan son generadas bajo la acción de algo, provienen de algo y llegan a ser algo. Este <<algo>> lo refiero a cada una de las categorías, ya que <llegarán a ser> o esto, o de cierta cantidad, o con cierta cualidad, o en algún lugar” [πάντα δὲ τὰ γιγνόμενα ὑπὸ τέ τινος γιγνεται καὶ ἐκ τινος καὶ τι: τὸ δὲ τι λέγω καθ’ ἐκάστην κατηγορίαν: ἡ γὰρ τότε ἡ ποσὸν ἡ ποιὸν ἡ ποῦ.], *Met.* VII, 7, 1032^a13-15; IX, 8, 1049b28-29; *De gen.anim.* IV, 3, 767b30-35.

¹⁰¹⁶ Sorabji, op. cit., p. 25.

la corrupción por causas propias, accidentes procedentes de causas indeterminadas. Sólo entonces evitaremos la extensión del determinismo absoluto a todos los ámbitos del ser. La negación aristotélica del determinismo, cuyo sentido hemos tratado en el apartado anterior, queda posibilitada por la elaboración de una teoría del accidente. En su interior se rechaza toda posición teórica que niegue la contingencia del universo natural en favor de un necesitarismo que anularía la profundidad de ciertos conceptos nucleares de la filosofía aristotélica: nociones como *potencia*, *materia*, *azar* o *accidente*, convertidos históricamente en instancias de riesgo del discurso filosófico dado su carácter defectivo y su resistencia a una total absorción por parte del concepto.

No cabe duda de que el proyecto filosófico de Aristóteles orienta su atención hacia las dimensiones formales de la realidad, hacia el desvelamiento de las estructuras básicas en las que orden observable encuentra su fundamento y nutre su persistencia. Desde el emplazamiento estratégico de tales estructuras se perfila, además, la fundación de unas fronteras, un objeto y unos límites para la investigación metafísica. El valor de lo accidental como momento ineludible en el pensamiento aristotélico estriba, precisamente, en su contribución al establecimiento de tales límites mediante la localización de aquellas regiones del ser no reducibles completamente al ámbito del concepto ni a la persistencia de la entidad. Sentido precario y frágil, instancia de riesgo contraria a la adecuación fundamental entre pensamiento y la realidad (al modo de lo falso, que no existe, mas es pensable, siendo así que el accidente existe, a pesar de ser ininteligible) el accidente cumple la difícil función de limitar los excesos de la actitud teórica. Con ello intensifica, paradójicamente, la excelencia de la metafísica como una ciencia verdaderamente universal del ser en cuanto tal (del ser que es ente y del ser que escapa a la determinación) en cuyo interior tiene lugar el extraño juego del mundo, el sorprendente dinamismo del universo natural y de la sustancia móvil. Esa dimensión que invita a pensar no sólo la autonomía de la entidad y la pureza del acto, sino también la fugacidad del suceso, la inestabilidad de la coincidencia y el carácter no plenamente inteligible del hecho fortuito. El concepto aristotélico del *συμβεβηκός* constituye, finalmente, la posibilidad estructural de un discurso en torno a los aspectos marginales del ser y a los límites del pensar. Pero, ante todo, se presenta como uno de los componentes principales de una actitud filosófica general que pretende conciliar los grados supremos de inteligibilidad con la irreductibilidad total del ser al plano representativo: la esencia, en definitiva, como expresión máxima del ser, acompañada

por el accidente, que no se deja pensar en su plenitud ni responde a la excelencia de la forma pura, pero existe y *genera efectos*.

B.2.6. ACCIDENTALIDAD Y CAUSALIDAD

El accidente, decíamos, que existe y genera *efectos*... Ése y no otro es el punto de partida de toda inquietud teórica por el sentido de lo fortuito. Tales efectos son los que interesan a una investigación racional sobre la existencia y la inteligibilidad de acontecimientos excepcionales parcialmente inescrutables que, sin embargo, generan espacios de significación práctica en el interior de la existencia humana. Resultados inesperados que modifican nuestros proyectos vitales frustrándolos o favoreciéndolos, saboteándolos o secundando inexplicablemente su realización. Aquello que lleva a Aristóteles a dedicar un espacio reflexivo al concepto de *τύχη* es, en definitiva, el *accidente significativo* que irrumpe súbitamente en nuestras vidas y ante el cual, perplejos, no podemos dejar de preguntarnos: ¿por qué? ¿por qué a mí? ¿por qué ahora

y exactamente de este modo?¹⁰¹⁷. Preguntas, como vemos, formuladas a posteriori y que, en cuanto tales, nos remiten retrospectivamente al horizonte de la causación. Pues, en efecto, el interés por los efectos significativos del accidente ocasional puede ser concebido paralelamente como la inquietud por las causas que lo producen, esto es, por su fuente de sentido. El acontecimiento fortuito funciona, en fin, como estímulo de la investigación racional que persigue los principios que motivan y explican lo que es y lo que (nos) acontece. Por ello, comprendemos que el nervio central del examen aristotélico sea la elucidación de la naturaleza causal de lo fortuito y que su exposición en *Física* II 5 se articule en torno a la siguiente definición: “Así, como se ha dicho, la suerte y la casualidad son causas accidentales de cosas que pueden suceder, pero no absolutamente ni en la mayoría de los casos, y de éstas las que pueden suceder para algo”¹⁰¹⁸.

La definición que acabamos de citar cierra el capítulo 5 de *Física* II y parece sintetizar aspectos teóricos tratados con anterioridad:

¹⁰¹⁷ Inevitable recordar aquellos pasajes de *Metafísica* I 2, donde el origen –continuo– de la actitud filosófica es localizado en la perplejidad, el asombro y la maravilla ante lo que desafía nuestra capacidad de comprensión. Un sentido positivo, constructivo y socrático de la ignorancia, que conduce al investigador hacia la búsqueda de las causas de todas las cosas: “en efecto, los hombres –ahora y desde el principio– comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante las cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo. Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe...” [“διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἴτα κατὰ μικρὸν οὐκ ὀλίγω προσιόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἀστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως. ὁ δ’ ἀπορών καὶ θαυμάζων οἶεται ἀγνοεῖν”] *Met.* I, “, 982b12-18. Martin Heidegger dedicó hermosas palabras al asombro como principio rector y origen perpetuo del filosofar: “Das Erstaunen ist als πάθος die ἀρχή der Philosophie. Das griechische Wort ἀρχή müssen wir im vollen Sinne verstehen. Es nennt dasjenige, von woher etwas ausgeht. Aber dieses „von woher“ wird im Ausgehen nicht zurückgelassen, vielmehr wird die ἀρχή zu dem, was das Verbum ἄρχειν sagt, zu solchem, was herrscht. Das πάθος des Erstaunens steht nicht einfach so am Beginn der Philosophie wie z.B. der Operation des Chirurgen das Waschen der Hände voraufgeht. Das Erstaunen trägt und durchherrscht die Philosophie.“, *Was ist das-die Philosophie?*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1956 (11ª ed. 2003), pp. 24-25; cf. Spörri, Walter, “Inkommensurabilität, Automaten und philosophisches Staunen im Alpha der “Metaphysik””, en: Jürgen Wiesner (ed.) *Aristoteles Werk und Wirkung*, Erster Band, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1985, pp. 239-272.

¹⁰¹⁸ “ἐστὶ μὲν οὐκ ἄμφω αἰτία, καθάπερ εἴρηται, κατὰ συμβεβηκός καὶ ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον ἐν τοῖς ἐνδεχομένοις γίνεσθαι μὴ ἀπλῶς μηδ’ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, καὶ τούτων οὐκ ἅπαν γένοιτο ἐνεκὰ του“, II, 5, 197a32-35.

a) En primer lugar, en efecto, se nos dice que la suerte y la casualidad son causas (αἰτίαι). Con ello responde Aristóteles de modo ya más preciso –aún no completo, pues no ha dicho, por ejemplo, que son eficientes- a la motivación principal de la doctrina anunciado en *Física* II 4, donde, como recordamos, el estagirita había establecido su programa de trabajo. No está de más recordar de nuevo el pasaje: “Se suele decir también que son causas la suerte (τύχη) y la casualidad (τὸ αὐτόματον) y que muchas cosas son y acontecen debido a la suerte y a la casualidad. Hay que examinar, entonces: a) de qué manera la suerte y la casualidad se encuentran entre las causas que hemos indicado; b) si la suerte y la casualidad son lo mismo o son diferentes, y, c) en general, qué es lo que son”¹⁰¹⁹. Asimismo, dentro del propio capítulo 5 la identificación de ambos conceptos con αἰτίαι se produce numerosas veces: τύχη y αὐτόματον son las causas de los hechos fortuitos y los hechos fortuitos son debidos a τύχη y αὐτόματον¹⁰²⁰.

b) En segundo lugar, se nos dice que τύχη y αὐτόματον no son cualquier tipo de causa sino, en concreto, causas accidentales: αἰτίαι κατὰ συμβεβηκός. A lo largo del capítulo 5 esta idea se repite con frecuencia y siempre en relación con el carácter *teleológico* de lo fortuito: “Es <<para algo>> cuanto pueda ser hecho como efecto del pensamiento o de la naturaleza. Pues bien, cuando tales hechos suceden por accidente decimos que son debidos a la suerte”¹⁰²¹; y algo más adelante: “cuando en las cosas que suceden para algo concurren tales accidentes se dice entonces que éstos son debidos a la casualidad o a la suerte”¹⁰²² Igualmente en 197^a6-7: “la suerte es una causa accidental

¹⁰¹⁹ “Λέγεται δὲ καὶ ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον τῶν αἰτιῶν, καὶ πολλὰ καὶ εἶναι καὶ γιγνεσθαι διὰ τύχην καὶ διὰ τὸ αὐτόματον: τίνα οὖν τρόπον ἐν τούτοις ἐστὶ τοῖς αἰτιοῖς ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον, καὶ πότερον τὸ αὐτὸ ἢ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον ἢ ἕτερον, καὶ ὅπως τί ἐστὶν ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον, ἐπισκεπτέον”, II 4, 195b31-36. El mismo capítulo concluye con la repetición de los objetivos, si bien en orden inverso: “Así pues, hay que examinar la causalidad y la suerte, ver qué es cada una, si son lo mismo o si son diferentes, y de qué modo se encuentran entre las causas que hemos distinguido”, [ὥστε σκεπτέον καὶ τί ἑκάτερον, καὶ εἰ ταὐτὸν ἢ ἕτερον τὸ τε αὐτόματον καὶ ἡ τύχη, καὶ πῶς εἰς τὰ διωρισμένα αἰτία ἐμπίπτουσιν], II, 4, 196b7-9.

¹⁰²⁰ II, 5, 196b13-17.

¹⁰²¹ II, 5, 196b20-21: “ἐστὶ δ’ ἐνεκά του ὅσα τε ἀπὸ διανοίας αὖν πραχθεῖη καὶ ὅσα ἀπὸ φύσεως”.

¹⁰²² Ibid., 196b29-31: “ὅταν ἐν τοῖς ἐνεκά του γιγνομένοις τοῦτο γένηται, τότε λέγεται ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης”.

que concurre en las cosas que se hacen para algo y que son objeto de elección”¹⁰²³ y en 197^a13-14: “Porque en cierto sentido hay hechos que provienen de la suerte, pues suceden accidentalmente, y la suerte es una causa accidental”¹⁰²⁴.

c) En tercer lugar, en la definición observamos que aquello de lo cual *τύχη* y *αὐτόματον* son causas accidentales son cosas o estados de cosas que no acontecen ni siempre ni la mayoría de las veces. Es decir, que son causas accidentales de lo excepcional. Esta idea ha sido ciertamente perfilada por el estagirita al comienzo de *Física* II 5 mediante la distinción de eventos necesarios, regulares y excepcionales: “En primer lugar, puesto que observamos que algunas cosas se producen siempre de la misma manera y otras en la mayoría de los casos, es evidente que de ninguna de ellas se puede decir que su causa sea la suerte o que se produzcan fortuitamente, ni de lo que acontece por necesidad y siempre ni de lo que lo hace en la mayoría de los casos. Pero como, además de éstas, hay también otras de las que todos dicen que suceden fortuitamente, es evidente que la suerte y la casualidad son algo, pues sabemos que tales hechos son debidos a la suerte y que los debidos a la suerte son tales hechos”¹⁰²⁵

d) Por último, se nos dice que lo excepcional -es decir, estas cosas o estados de cosas que aparecen irregularmente como resultado de causas accidentales- pertenece, además, al ámbito de lo que sucede “para algo” o “con vistas a un fin” (*ἔνεκά του*). Lo excepcional sólo es concebido como fortuito en la medida en que es localizado en la esfera de los fines. Una idea que, al igual que otras contenidas en la definición propuesta, ha sido elaborada paulatinamente en el interior de II 5: “Ahora bien, algunas cosas suceden para algo, otras no. Y, entre las primeras, algunas por elección, otras no, aunque ambas pertenecen a lo que sucede para algo. Es claro, entonces, que entre las

¹⁰²³ Cf. 197^a6-7: “la suerte es una causa accidental que concurre en las cosas que se hacen para algo y que son objeto de elección” [*δηλον ὅρα οὔτι ἡ τύχη αἰτιᾶ κατὰ συμβεβηκός ἐν τοῖς κατὰ προαιρέσιν τῶν ἐνεκά του*].

¹⁰²⁴ *Ibid.*, 197^a12-14: “ἐστὶν μὲν γὰρ ὡς γιγνεται ἀπὸ τύχης: κατὰ συμβεβηκός γὰρ γιγνεται, καὶ ἐστὶν αἰτιον ὡς συμβεβηκός ἡ τύχη”.

¹⁰²⁵ *Ibid.*, 196b10-17: “Πρῶτον μὲν οὐκ, ἐπειδὴ ὁρῶμεν τὰ μὲν αἰεὶ ὡς αὐτὸς γιγνόμενα τὰ δὲ ὡς ἐπιτὸ πολὺ, φανερόν οὔτι οὐδετέρου τούτων αἰτιᾶ ἡ τύχη λέγεται οὐδὲ τὸ ἀπὸ τύχης, οὔτε τοῦ ἐξ ἀνάγκης καὶ αἰεὶ οὔτε τοῦ ὡς ἐπιτὸ πολὺ. ἀλλ’ ἐπειδὴ ἐστὶν ὃ γιγνεται καὶ παρὰ ταῦτα, καὶ ταῦτα πάντες φασὶν εἶναι ἀπὸ τύχης, φανερόν οὔτι ἐστὶ τι ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον: τὰ τε γὰρ τοιαῦτα ἀπὸ τύχης καὶ τὰ ἀπὸ τύχης τοιαῦτα ὄντα ἴσμεν”.

cosas que no suceden necesariamente ni en la mayoría de los casos hay algunas que pueden ser para algo. Pues bien, cuando tales hechos suceden por accidente decimos que son debidos a la suerte”¹⁰²⁶

Hasta el momento, la investigación que venimos realizando nos ha permitido acceder al sentido de lo excepcional como rasgo distintivo del acontecimiento fortuito, pero nada nos ha dicho aún del significado de la causación accidental ni del sentido exacto en que hemos de comprender el carácter teleológico de lo fortuito: ¿qué significa que la suerte y la casualidad son causas accidentales de las cosas que son “para algo”? Es el momento de orientar nuestro examen a la comprensión de ambos aspectos, la causación accidental y la teleología. Y lo haremos seguidamente, comenzando por el estudio de la accidentalidad atribuida a la suerte y la casualidad como causas de aquello que acontece irregularmente y con vistas a un fin.

Los conceptos aristotélicos de *τύχη* y *αὐτόματον* asumen dos lecturas paralelas. En efecto, la suerte y la casualidad pueden ser concebidas tanto desde un enfoque causal como desde un enfoque resultativo, es decir, como causa o como efecto. Nuestro propio idioma da buena cuenta de ello cuando invocamos dichas nociones para introducir en el discurso y dotar de sentido a acontecimientos relevantes aparentemente inexplicables. Así, decimos “menuda suerte” o “qué casualidad”, “qué buena suerte” o “qué mala suerte” enfatizando un resultado favorable o adverso de origen incierto. Asimismo, decimos que algo ha sido “producto del azar”, que se ha producido “por casualidad” o que “es cuestión de suerte” poniendo el acento en la dimensión originaria de un determinado suceso inesperado, esto es, en el plano de sus posibles causas, siendo la suerte una de ellas. De esta manera, la suerte menta el resultado casual del mismo modo que la fortuna menta inmediatamente lo fortuito, pues la suerte es causa de lo casual del mismo modo que la fortuna es causa de lo fortuito. La definición aristotélica que hemos citado más arriba parece concentrarse exclusivamente en la naturaleza de *τύχη* y *αὐτόματον* como causas, en concreto como causas accidentales. Sin embargo, lo

¹⁰²⁶ Ibid., 196b17-24 “τῶν δὲ γιγνομένων τὰ μὲν ἐκ τῆς τύχης, τὰ δὲ οὐκ ἐκ τῆς τύχης, ἀλλὰ ἐκ τῆς φύσεως. τὰ μὲν κατὰ προαιρέσεις, τὰ δὲ οὐ κατὰ προαιρέσεις, ἀμφω δὲ ἐν τοῖς ἐκ τῆς τύχης, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ἐν τοῖς παρὰ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὸ ὡς ἐπιτρέπει τὸ πολὺ ἐστὶν ἓνα περὶ ὃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν τὸ ἐκ τῆς τύχης. ἐστὶ δὲ ἐκ τῆς τύχης τὸ ὅσα τε ἀπὸ διανοίας ἢ ἀπὸ πράξεως καὶ ὅσα ἀπὸ φύσεως. τὰ δὲ τοιαῦτα ὅταν κατὰ συμβεβηκὸς γένηται, ἀπὸ τύχης φησὶν εἶναι”.

cierto es que en su definición están contenidas ambas perspectivas. Mientras la perspectiva causal queda cubierta conceptualmente por el concepto de causación accidental que estudiaremos a continuación, la perspectiva resultativa está cubierta por la noción de teleología que nos ocupará más adelante. La suerte y la casualidad son causas de lo excepcional que se produce en la esfera de los fines. Y lo excepcional en la esfera de los fines es el marco en el que la suerte y la casualidad son interpretadas como efectos. Unos efectos que, para ser teleológicos, habrán de ser concebidos no ya como resultado del cruce de cadenas causales, sino, más bien, como producto del encuentro entre cadenas de causación, por un lado, y contextos de interés práctico, por el otro¹⁰²⁷. En el presente apartado nos centraremos en el rasgo de la accidentalidad de lo fortuito y en su delimitación como causa accidental. Es decir, prestaremos especial atención a la suerte y la casualidad entendidas como causas. Una vez cubierto este terreno, pasaremos al examen de la suerte como efecto, es decir, como acontecimiento o resultado excepcional de causas indeterminadas en el orden de los fines.

¹⁰²⁷ La distinción entre la dimensión causal y la dimensión resultativa de lo fortuito es crucial a la hora de captar el alcance de la propuesta aristotélica. En efecto, mientras que una concepción estrictamente causal del azar podría ser zanjada por Aristóteles con un examen del mismo en el marco de la doctrina de las causas, el enfoque resultativo abre la reflexión al orden de la praxis humana y de los efectos inesperados y relevantes que súbitamente emergen en el interior de la misma. La noción de azar, suerte y casualidad como efecto es la que está detrás del concepto de *τύχη* que viene orientando nuestra investigación. Un concepto que ha de ser comprendido no sólo en el interior de la etiología aristotélica, sino en el horizonte más amplio de la antropología y la praxis. A su vez, la apertura a la dimensión práctica del azar viene posibilitada por la conceptualización de lo fortuito en el seno de la contingencia y la accidentalidad que hemos perfilado con anterioridad. Pues, en efecto, el acontecimiento excepcional que irrumpe de manera relevante en el proyecto vital de un ser racional sólo es concebible tras la aceptación de un mundo abierto a la indeterminación de lo accidental y a la intervención libre del ser racional. A nuestro juicio, nadie ha comprendido la importancia de la dimensión práctica y antropológica de lo fortuito en conexión con las nociones de accidentalidad y contingencia como Pierre Aubenque: “El azar, que atañe a los seres dotados o no de capacidad de escoger (en este último caso se denomina *αὐτόματον*), es para Aristóteles el encuentro, no de dos series causales, sino de una relación de causalidad cualquiera y de un interés humano, o el encuentro de una serie causal real dotada de cierta finalidad, y de una finalidad imaginaria tal como podría ser reconstruida retrospectivamente a partir del resultado (...) Se ve que esta concepción del azar no introduce falla alguna en el encadenamiento causal; el azar no hace más que sobreañadir una intención, pero, siendo imaginaria, no añade ni quita nada de hecho a la realidad del proceso natural. El azar no es, en este sentido, más que una ilusión retrospectiva, la proyección de una finalidad humana sobre una relación causal que es de por sí completamente extraña a dicha finalidad. Desde este punto de vista, la teoría del azar en el libro II de la *Física* aparece sin relación con el problema de la contingencia –la expresión *ενδεχόμενον ἄλλως ἔχειν* no se encuentra, por otra parte, ni en el libro II ni en el resto de la *Física*– y parecería comportar una interpretación determinista. Pero en el seno de esta misma argumentación se trasluce otra manera de concebir el azar: la que lo considera no como causa, sino como efecto. Desde este punto de vista, en efecto, el azar, *en tanto que encuentro* de una serie real y de un fin no perseguido efectivamente, aparece como un hecho excepcional y sin causas, al menos asignables, pues sus causas, siendo causas por accidente, son indeterminadas (...) El azar no aparece, pues, mas que en un mundo donde el accidente –es decir, aquello que acontece, *συμβαίνει*, a una cosa– no se deja reconducir a la esencia, un mundo donde no todo es deducible, donde la infinidad de accidentes posibles de una cosa hace imprevisibles las combinaciones que puedan resultar de ellos”, *La prudencia...*, op. cit. pp. 90-1.

B.2.7. ΑΙΤΙΑ ΚΑΤΑ ΣΥΜΒΕΒΗΚΟΣ

La identificación de τύχη y αὐτόματον con αἰτία nos conduce al contenido de *Física* II 4, donde Aristóteles presenta y discute las posiciones teóricas de la opinión común y de los más sabios con respecto a la suerte y la casualidad. En su momento vimos que, entre los filósofos precedentes, existen dos posturas fundamentales en relación con el problema del azar: la de aquellos que niegan por completo su existencia y la de quienes, por el contrario, afirman que todas las cosas y el Universo mismo son producto de la casualidad. Junto a estas posiciones enfrentadas, Aristóteles menciona la tendencia popular a identificar el azar con una causa oscura a la razón humana desde esquemas religiosos (ἄδηλος αἰτία). Como tuvimos ocasión de comprobar, la intención del estagirita a la hora de abrir su doctrina sobre el azar, la suerte y la casualidad es la de rechazar el carácter extremo de ambas opciones. Es decir, refutar tanto la eliminación absoluta de lo fortuito como su hipóstasis cosmogónica. En efecto, recordamos que la única vía de salida entre ambas propuestas era, como de costumbre,

la vía media, a saber: que el azar existe y que es un cierto tipo de causa, pero no, desde luego, al modo en que lo son las causas en sentido propio distinguidas en *Física* II 3 ni, por lo demás, una causa identificable con la fuente originaria del orden cósmico. La respuesta elaborada por el estagirita se centraba en la refutación del primero de los dos argumentos defendidos por sus antecesores. De acuerdo con aquél, el azar es sinónimo de la ausencia total de causalidad en el origen de un cierto tipo de acontecimientos. De modo que si afirmamos que algo sucede de modo fortuito, casualmente o por azar, en realidad estamos diciendo que dicho suceso carece de causa¹⁰²⁸. Por ejemplo, si al cavar un hoyo para plantar un árbol encontramos un tesoro y decimos que el feliz hallazgo es fortuito, con ello queremos decir que el encuentro es incausado. Del mismo modo, si al dirigirnos desde Hermíone hasta Torico una tormenta inesperada nos conduce al puerto de Egina, diremos que hemos arribado casualmente a Egina, significando con ello que nuestro inesperado destino carece realmente de causa. Ahora bien, la opinión de los negadores del azar es que para todo acontecimiento en el orden del tiempo es posible localizar una causa puntual y específica, de modo que la suerte y la casualidad se convierten en nombres vacíos, en una mera excusa para simular la ignorancia humana frente a la complejidad racional que permea la totalidad del ser. Pues, en efecto, si retomamos los ejemplos seleccionados veremos que el hallazgo del tesoro es en realidad la consecuencia de cavar un hoyo en la tierra y que la llegada a Egina está, por su parte, motivada por una la tormenta o por el abordaje de unos piratas¹⁰²⁹. Del mismo modo, en el ejemplo recurrente del acreedor que va a la plaza para ver una pieza de teatro, el encuentro casual con su deudor y la recuperación imprevista del dinero no serían resultados fortuitos, esto es, incausados, sino que su causa habría sido el deseo del acreedor de dirigirse al ágora a ver una obra de teatro¹⁰³⁰.

¹⁰²⁸En el ámbito anglosajón, Richard Sorabji constituye sin duda el mejor ejemplo de una interpretación de *τύχη* y *αὐτόματον* en términos acausalistas (*Necesidad...*, op. cit., esp. pp. 21-53). A juicio del pensador británico, las coincidencias de las que nos habla Aristóteles en su doctrina sobre la suerte y la casualidad son eventos incausados, es decir, acontecimientos para los que nos es posible encontrar una causa propia y determinada. Si bien la lectura de Sorabji es correcta en términos absolutos, pues, en efecto, Aristóteles afirma que la suerte no es causa de nada en sentido estricto, su interpretación corre el riesgo de identificar toda doctrina sobre lo coincidente y lo fortuito con la hipótesis de un indeterminismo ontológico de corte epicúreo, donde lo fortuito queda desfondado en una suerte de vacío causal. Para la crítica a Sorabji, vid. Fine, G. "Aristotle on determinism. A review of Richard's Sorabji *Necessity, Cause and Blame*, op. cit., 561-579.

¹⁰²⁹*Met.* V, 30, 1025^a25ss.

¹⁰³⁰*Física* II, 4, 196^a2ss; 196b34ss.

Podríamos quedarnos en el nivel más superficial de la crítica y abordar tales argumentos preguntando hasta qué punto y en qué sentido la causa del encuentro en la plaza es el impulso lúdico del acreedor o en qué medida cavar un hoyo en la tierra para plantar un árbol *justifica y explica* el encuentro de un tesoro, etc. Pero Aristóteles avanza un paso más y, como ya indicamos, refuta los razonamientos anteriores rechazando el argumento central de los negadores del azar como un *non sequitur*: el hecho de que podamos asignar una causa específica para todo acontecimiento en el orden del tiempo no significa que algunas cosas no sigan produciéndose como resultado de la suerte y la casualidad. De hecho, todos dicen que algunas cosas se producen fortuitamente, a pesar de la localización de causas específicas. De manera que, dada la pertinencia de esta opinión común, es necesario continuar precisando la naturaleza supuestamente causal de lo fortuito¹⁰³¹. Y el modo en que Aristóteles procede anuncia ya las conclusiones establecidas en *Física* II 5: hay azar, suerte y casualidad, es decir, algunas cosas suceden a consecuencia de τύχη y αὐτόματον *incluso cuando* es posible individuar una causa puntual en el origen de cada una de ellas. ¿Cómo es esto posible? Únicamente en la medida en que establezcamos una distinción conceptual entre distintos tipos del ser-causa y, además, diferentes modos de describir relaciones causales en el interior de una proposición causal explicativa. De este modo, τύχη y αὐτόματον existirán y generarán efectos, sin duda, pero únicamente en cuanto causas accidentales.

¿Qué es, por lo tanto, una causa accidental? ¿Acaso τύχη y αὐτόματον constituyen un quinto tipo de causa? Si respondiéramos afirmativamente a esta pregunta estaríamos no sólo errando por completo la interpretación de la etiología aristotélica, sino, además, favoreciendo el extremo opuesto de las posturas filosóficas que Aristóteles rechaza en *Física* II 4. En otras palabras, estaríamos dando pie a localizar lo fortuito, en cuanto nuevo de tipo de causa *propia y autónoma*, en el origen del orden cósmico. Sin embargo, hemos insistido ya en que Aristóteles rechaza tanto la negación total del azar como su conversión en un tipo de causa *en y por sí misma* (...en sentido estricto la suerte no es causa de nada...¹⁰³²). Además, de ser τύχη y αὐτόματον representantes de una modalidad esencial de la causación, ¿por qué no han sido incluídas por el estagirita en su doctrina etiológica en II 3? El azar existe y es causa, insistimos, pero

¹⁰³¹ *Ibíd.* II, 4.

¹⁰³² *Ibíd.* II, 5, 197^a13-14.

únicamente en el sentido subsidiario de la causalidad accidental, y no en el sentido propio de la causación esencial. Por tanto, una vez más: ¿qué es exactamente una causa accidental?

Para esclarecer el significado de esta expresión hemos de retroceder hasta el *Física* II 3¹⁰³³. Allí, una vez distinguidos los cuatro sentidos en que algo puede ser concebido como causa –material, formal, eficiente y final-, Aristóteles distingue los diversos modos en que tales tipos de causas pueden ser enunciadas en una proposición causal. La distinción entre la causalidad esencial y la accidental apelará, por tanto, no ya a los diferentes sentidos del término αἰτίον propiamente dicho, sino a los modos posibles de la causación y de la descripción proposicional de *relaciones causales reales* en el interior del discurso. Atendiendo estos aspectos, una causa puede dividirse en anterior o posterior, por un lado, y en propia o accidental, por el otro:

“Tales son, pues, las causas y tal el número de sus especies. Aunque son múltiples los modos en que algo puede ser causa, cuando se los recapitula son pocos. Porque las causas se dicen en muchos sentidos, e incluso dentro de una misma especie hay causas que son anteriores y otras posteriores (por ejemplo, el médico y el hombre experto son causas de la salud, el doble y el número lo son de una octava, y cuanto contiene algo particular es siempre causa respecto de lo particular). Otro modo de causación es el accidental y sus géneros; así, la causa de una estatua es en un sentido Policleto, y en otro el escultor, puesto que no es sino por accidente que el escultor es Policleto. Además, el género que contiene al accidente también sería una causa; así, un hombre o, en general, un animal, sería la causa de una estatua. Y entre los accidentes algunos son más próximos o más lejanos que otros, como en el caso de que se dijese que el blanco o el músico eran la causa de la estatua”¹⁰³⁴

¹⁰³³ Los diversos sentidos del término αἰτίον son analizados paralelamente en *Física* II, 3 y *Metafísica* V 2. Allí encontramos una presentación de los sentidos fundamentales de la causa propiamente dicha –material, formal, eficiente y final-, que aparece numerosas veces a lo largo del *corpus* (*Met.* I, 3, 983 a26-32; V, 2 1013 a24-35; 1013 b 16-17 y 28-29; *Fís.* II, 3 y 7 passim; IV 4, 209^a20-22; *GC.* II 9 passim; *GA.* I 1, 715 a 5-11; *Meteor.* IV, 5, 382^a28-30; *An.Post* II, 11, 94^a20-24) La división en cuatro tipos de causas apela a las diferencias esenciales que distinguen unos sentidos de otros y, por ello, representan las especies elementales de la causa per se o αἰτία καθ’ αὐτό. Sobre la génesis, el desarrollo y el alcance filosófico de la propuesta aristotélica, vid. Berti, E. *Aristotele*, op. cit., esp. el capítulo quinto: “Dai principi-elementi dell’accademia alle quattro cause”, pp. 316-394.

¹⁰³⁴ II, 3, 195^a26-b3: “τὰ μὲν οὖν αἰτία τὰ πάντα καὶ τοσαῦτά ἐστι τῷ εἶδει: τρόποι δὲ τῶν αἰτιῶν ἀριθμῶ μὲν εἰσι πολλοί, κεφαλαιούμενοι δὲ καὶ οὗτοι ἐλάττους.

Como vemos, la complejidad de la causación no termina una vez señaladas las causas propias de, por ejemplo, una estatua de mármol que representa a Apolo. Éstas serían, en efecto, las siguientes: el mármol, como constitutivo interno del que está hecha la estatua; el modelo en la mente del escultor, en cuanto forma o paradigma; el escultor, en cuanto principio del cual procede la ejecución y la realización de la estatua de Apolo; el fin o aquello para lo cual la estatua ha sido construída, por ejemplo, para honrar a una cierta divinidad. Todas estas causas responden a la perfección a los cuatro tipos de causación descritos por Aristóteles en II 3 y lugares afines. Y, lo que es más importante, todas ellas son αἰτία καθ' αὐτό y no κατὰ συμβεβηκός¹⁰³⁵, principios sin los cuales aquello que es no podría ser lo que es ni, por lo demás, encontrar un espacio de inteligibilidad en el orden epistémico. Ahora bien, además de las causas propias, el estagirita admite las llamadas causas accidentales. Con ello, la intención del filósofo es señalar que, además de las conexiones causales regulares entre estados de cosas, existen conexiones causales irregulares o infrecuentes entre las mismas. Éstas vienen descritas en el plano del discurso mediante la noción de causación accidental. En efecto, la conexión entre dos acontecimientos o términos determinados –hombre/músico; hombre/calvo; escultor/estatua; cavar un hoyo para plantar un árbol/encontrar un tesoro; dirigirse a la plaza a ver teatro/recuperar el dinero que se nos debía- queda traducida en el plano lógico-lingüístico bien mediante la predicación esencial o *per se*, bien mediante la predicación accidental o *per accidens*. La predicación esencial, como vimos en su momento, describe conexiones estables o regulares entre entidades, procesos, acontecimientos, propiedades, etc. La predicación accidental, en cambio, desvela en el ámbito proposicional conexiones inestables e irregulares, coincidencias que no se producen ni siempre ni en la mayor parte de los casos. Un hombre es, en cuanto tal, siempre y necesariamente un ser racional, de modo que decir de un hombre que es un ser racional es desvelar una conexión esencial entre el ser hombre y sus propiedades

λέγεται γὰρ αἰτία πολλαχῶς, καὶ αὐτῶν τῶν ὁμοειδῶν προτέρως καὶ ὑστέρωσ ἄλλο ἄλλου, οἷον ὑγίειας ἱατρὸς καὶ τεχνιότης, καὶ τοῦ διὰ πασῶν τὸ διπλάσιον καὶ ἀριθμός, καὶ αἰεὶ τὰ περιέχοντα πρὸς τὰ καθ' ἐκάστον. ἐτι δ' ὡς τὸ συμβεβηκός καὶ τὰ τούτων γένη, οἷον ἀνδριάντος ἄλλως Πολύκλειτος καὶ ἄλλως ἀνδριαντοποιός, ὅτι συμβέβηκε τῷ ἀνδριαντοποιῷ τὸ Πολυκλείτῳ εἶναι. καὶ τὰ περιέχοντα δὲ τὸ συμβεβηκός, οἷον εἰ ὁ ἄνθρωπος αἰτιος εἴη ἀνδριάντος ἢ ὅλως ζῶον. ἐστι δὲ καὶ τῶν συμβεβηκόντων ἄλλα ἄλλων πορρωτέρον καὶ ἐγγύτερον, οἷον εἰ ὁ λευκὸς καὶ ὁ μουσικὸς αἰτιος λέγοιτο τοῦ ἀνδριάντος”.

¹⁰³⁵ Es importante recordar que, a juicio del estagirita, los cuatro sentidos en que podemos entender el ser-causa son todos ellos καθ' αὐτό y no por accidente, II, 3, 195^a5.

esenciales. Un arquitecto es por lo general la causa de una casa, pues posee en cuanto tal la capacidad para construir... Es decir, propiedades que acompañan siempre o regularmente al sujeto del cual son predicadas. Sin embargo, un hombre no es ni siempre ni necesariamente español, blanco, músico, escultor o grosero. De la esencia del ser-hombre no se deriva ninguno de tales atributos que, en cuanto tales, *pueden* pertenecer a un sujeto y ser dichos con verdad acerca del mismo, pero no siempre ni necesariamente. En el caso de la causación y en el ejemplo aristotélico de la estatua y el escultor Policeto, la causa de la estatua es siempre o la mayor parte de las veces el escultor o artista. Por ello, decimos que el escultor es causa eficiente en sentido propio (*per se*) y no accidental (*per accidens*) de la estatua. Ahora bien, es posible que el escultor se llame, en efecto, Policeto, Alberto Giacometti o Juan Muñoz; es posible que el escultor sea rubio, moreno, calvo o pelirrojo; y es posible, sin duda, establecer una descripción discursiva de la relación real establecida entre la estatua y el sujeto al que puedan atribuírsele todos estos predicados. Diremos entonces con sentido que Policeto es causa de la estatua o que Juan Muñoz es causa de la estatua; diremos que un escultor moreno es la causa de esta estatua; diremos que la causa de la estatua es, *en un sentido* Juan Muñoz y, *en otro sentido*, el escultor. Es decir, que el escultor, por un lado, y Juan Muñoz, por el otro, son causa de la estatua *de modos distintos* y que, por ello, su relación con la estatua puede ser descrita de maneras diferentes en el interior de una proposición causal. Pero la afirmación de que Juan Muñoz es causa eficiente de la estatua constituye una atribución accidental, pues es el caso, acontece, sucede casualmente que el escultor es Juan Muñoz y que es moreno, rubio, grosero o simpático. Juan Muñoz no es ni siempre ni la mayor parte de las veces el principio eficiente de las estatuas¹⁰³⁶, sino que sucede que, en esta ocasión particular, tal es el caso. Acontece que el escultor que es causa eficiente propia de la estatua es, además, Juan Muñoz, moreno, alto, etc... En conclusión, podemos presentar bajo distintas descripciones en el ámbito del lenguaje una relación real entre dos términos A y B. Y podemos hacerlo porque dichos términos pueden, a su vez, ser descritos de modos diversos: Juan Muñoz y el escultor son ambos causa de la estatua, pero el escultor o artista lo es en sentido propio y la proposición “El escultor es causa de la estatua” presenta por ello una predicación

¹⁰³⁶ Es importante subrayar la flexibilidad que asume la doctrina aristotélica en relación con los modos de la causación. Juan Muñoz es accidentalmente causa de la estatua en general, pues, generalmente, la causa de una estatua es un escultor. Ahora bien, si tenemos en consideración no ya la estatua en general, sino esta estatua singular y particular aquí y ahora, podemos decir que Juan Muñoz es la causa eficiente *per se* de esta estatua particular, II, 3, 195b25ss.

esencial, donde el predicado acompaña siempre o la mayor parte de las veces al sujeto. En cambio, que el escultor sea Juan Muñoz, que sea alto o bajo, guapo o feo, blanco o negro, resulta accidental con respecto al darse de la estatua, pues acontece accidentalmente que un escultor, además de escultor, es blanco, es guapo, se llama Juan Muñoz...¹⁰³⁷. Pero no es en cuanto blanco, guapo o Juan Muñoz que el escultor es causa propia de la estatua. Lo es en cuanto escultor, es decir, en cuanto que posee la potencia o el arte de esculpir.

Si tenemos en cuenta estos ejemplos podemos afirmar que la predicación accidental es una modalidad de enunciación, esto es, un modo de describir en el ámbito predicativo una relación entre cosas o estados de cosas en el ámbito antepredicativo¹⁰³⁸. Si esto es así, la causación accidental es la descripción posible en el orden del discurso de una relación causal determinada entre cosas o estados de cosas. Una relación *que se ha producido ya de hecho* en el orden prejudicativo¹⁰³⁹. Ahora bien, lo cierto es que tanto la predicación esencial como la predicación accidental parecen describir tipos de relaciones entre cosas, eventos, procesos, propiedades, etc. ¿Dónde reside, entonces, su diferencia? La distinción entre el *per se* y el *per accidens* estriba, como vimos, en el modo de describir la relación entre dos instancias determinadas. Mientras que la

¹⁰³⁷ Si Juan Muñoz es causa accidental de la estatua en la medida en que acontece que el escultor se llama Juan Muñoz, por la misma razón serán causas accidentales los universales bajo los que éste queda incluido, a saber: el hombre y el animal son también causa accidental de la estatua, porque Juan Muñoz es hombre y porque el hombre Juan Muñoz es animal (II 3, 195^a32-35; cf. *Met.* V, 2, 1014 a 1-3). La distinción realizada por Aristóteles entre causas accidentales próximas y remotas se sigue de esta inclusión, pues Juan Muñoz es causa de la estatua en un sentido más próximo que el hombre, y el hombre, a su vez, en un sentido más próximo que el animal: II 3, 195b1-3; 5, 197^a22-25; *Met.* V 2, 1014 a 4-6. A su vez, los sujetos que son descritos y operan como causas accidentales de la estatua son más próximos que los accidentes descritos del mismo modo, de manera que el hombre es causa más próxima de la estatua que el blanco, el grosero o el músico, atributos accidentales posibles del escultor.

¹⁰³⁸ Annas, J., "Aristotle on inefficient causes", en: *Philosophical Quarterly* 32 (1982), pp. 311-26; D. Frede, "Accidental causes in Aristotle", en: *Synthese* 92 (1992), pp. 39-62; cf. "Aristotelian Accidents", en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XVI (1998), pp. 133-159; Freeland, Cynthia A., "Accidental causes and real explanations", en: Judson (ed.), *Aristotle's Physics: A collection of essays*, Oxford, 1991, pp. 49-72.

¹⁰³⁹ Una de las características más importantes de la doctrina aristotélica sobre τύχη y αὐτόματον es la naturaleza retrospectiva de los mismos en cuanto causas accidentales. La preocupación aristotélica por el fenómeno fortuito no mira al futuro como espacio de indeterminación sino, antes bien, al pasado como material que demanda una explicación. En este sentido, se parte siempre de ejemplos en los que un acontecimiento dado, es decir, un hecho acontecido reclama su inserción en un esquema explicativo. La causa accidental aplicada al dominio del azar es uno de los instrumentos que permiten la reconstrucción retrospectiva del sentido de un evento significativo, excepcional y parcialmente inescrutable.

predicación esencial conecta de manera regular dos instancias A y B -por ejemplo, en “el hombre es un ser racional”-, la predicación accidental conecta de manera irregular, esto es, ni siempre ni en la mayor parte de los casos, las mismas instancias. De modo que “El hombre es gordo” es una predicación real, válida y verdadera en un caso concreto –si es que el hombre del que hablamos es realmente gordo¹⁰⁴⁰- pero accidental, pues un hombre no es gordo ni siempre ni en la mayor parte de los casos. En el orden de las causas, la atribución esencial o accidental distingue modalidades diversas a la hora de dar cuenta en el discurso de conexiones causales en el seno de la “realidad”, es decir, en el plano extradiscursivo. Así, que el artista sea la causa de la estatua describe una conexión regular, pues el artista o escultor es, en cuanto tal, siempre o casi siempre la causa de la estatua. Sin embargo, que el artista se llame Juan, que sea calvo o grosero es accidental con respecto al arte de esculpir, de modo que Juan, el hombre calvo o el hombre grosero pueden ser descritos también como causas de la estatua, pero no en sí mismos sino, precisamente, en cuanto otros, pues causa de la estatua es el escultor *en cuanto escultor* –en cuanto que puede esculpir- y no en cuanto calvo o grosero. En conclusión, cuando una causa es descrita en el interior de una proposición causal como αἰτία κατὰ συμβεβηκός, dicha causa viene caracterizada por su conexión irregular *con un efecto determinado*¹⁰⁴¹. De modo que aquello que quiere ser puesto de relieve

¹⁰⁴⁰ “...en efecto, el que exista un hombre es reversible, según la implicación de existencia, con el juicio verdadero acerca de ello, pues, si existe un hombre, es verdadero el juicio en el que decimos que existe un hombre; y viceversa, pues, si es verdadero el juicio en el que decimos que existe un hombre, existe un hombre; pero el juicio verdadero no es en modo alguno causa de que se dé el hecho, mientras que el hecho parece de alguna manera la causa de que el juicio sea verdadero: en efecto, por darse o no darse el hecho es por lo que el juicio se llama verdadero o falso.” [τὸ γὰρ εἶναι ἄνθρωπον ἀντιστρέφει κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολουθήσιν πρὸς τὸν ἀληθῆ περιᾶ αὐτοῦ λόγον: εἰ γὰρ ἐστὶν ἄνθρωπος, ἀληθὴς ὁ λόγος ὡς λέγομεν ὅτι ἐστὶν ἄνθρωπος: καὶ ἀντιστρέφει γε, εἰ γὰρ ἀληθὴς ὁ λόγος ὡς λέγομεν ὅτι ἐστὶν ἄνθρωπος, ἐστὶν ἄνθρωπος: ἐστὶ δὲ ὁ μὲν ἀληθὴς λόγος οὐδαμῶς αἰτιὸς τοῦ εἶναι τὸ πρᾶγμα, τὸ μὲντοι πρᾶγμα φαίνεται πως αἰτιὸν τοῦ εἶναι ἀληθῆ τὸν λόγον: τῷ γὰρ εἶναι τὸ πρᾶγμα ἢ μὴ ἀληθὴς ὁ λόγος ἢ ψευδὴς λέγεται.], *Categorías* 12, 14b14-22.

¹⁰⁴¹ Este apunte es de notable importancia. En efecto, una causa accidental puede ser descrita como una coincidencia acontecida en la dimensión de la causa propia –el escultor que, además de escultor, es moreno- o como concomitancia en la dimensión resultativa. El ejemplo más representativo es el del cocinero: “Y algo accidental es que el arquitecto cure, puesto que no es al arquitecto, sino al médico, a quien por naturaleza corresponde hacerlo, por más que accidentalmente suceda que el arquitecto es médico. Y el cocinero, proponiéndose el placer, hará tal vez algún alimento curativo, pero no en virtud del arte culinario; por ello decimos que sucede accidentalmente, y el cocinero lo hace en cierto sentido, pero no lo hace en sentido absoluto” [“καὶ τὸ ὑγιαίνειν δὲ τὸν οἰκοδόμον συμβεβηκός, ὅτι οὐ πέφυκε τοῦτο ποιεῖν οἰκοδόμος ἀλλὰ ἰατρός, ἀλλὰ συνέβη ἰατρὸν εἶναι τὸν οἰκοδόμον. καὶ ὁψοποιὸς ἡδονῆς στοχαζόμενος ποιήσειεν ἂν τι ὑγιεινόν, ἀλλ’ οὐ κατὰ τὴν ὁψοποιητικὴν: διὸ συνέβη, φαμέν, καὶ ἐστὶν ὡς ποιεῖ, ἀπλῶς δ’ οὐ”.], *Met.* VI, 2, 1026b37-a1027a5 (cf. *Fis.* II, 5, 196b26-27 y 197a12-15). En el primer caso, el arquitecto es causa accidental de la salud, pues coincide en el mismo sujeto el ser arquitecto y el ser médico, al la destreza

como accidental u ocasional es, precisamente, la relación causal establecida entre dos términos. Si retomamos los ejemplos de Aristóteles veremos con más claridad el sentido de la propuesta: en efecto, la causa de encontrar el tesoro puede ser individualizada en la acción de cavar un hoyo para plantar un árbol, como pretenden los negadores del azar, pero la *conexión* entre cavar un hoyo y encontrar un tesoro es accidental, pues de la acción de cavar un hoyo con el fin de plantar un árbol no se deriva por lo general el encuentro de un tesoro. El hallazgo es un accidente respecto de la acción de cavar, mientras que plantar el árbol es su consecuencia propia, su fin, la razón que hace inteligible el *por qué* de cavar un hoyo. Asimismo, la causa de encontrar al deudor en la plaza cuando íbamos allí a ver una obra teatral puede ser descrita como el deseo de ver la obra teatral –aunque podría ser cualquier otra, pues “en una misma cosa pueden concurrir multitud de accidentes”¹⁰⁴²–, pero la conexión entre mi deseo y mi acción de ir al teatro y la recuperación de mi dinero es accidental, pues ni siempre ni la mayor parte de las veces que voy a la plaza para ver teatro recupero el dinero que se me debe. Por lo mismo, cuando un cocinero prepara una comida deliciosa con el fin de deleitar a sus comensales y esa comida, casualmente, sana a un individuo, el cocinero es la causa de la salud del individuo, sin duda, pero sólo accidentalmente, pues la conexión entre ambos es del todo irregular, indeterminada e imprevisible. La comida cura, en efecto, pero en cuanto es una comida preparada para deleitar, no para sanar. Por tanto, cura en tanto que algo otro.

Una vez hechas estas consideraciones en torno a la naturaleza proposicional de la causación accidental, parece oportuno despejar un error relativamente frecuente en la interpretación de las αἰτία κατὰ συμβεβηκός. A menudo tendemos a identificar éstas últimas con entidades objetivas, con sucesos o eventos *en sí mismos indeterminados* que acontecen en el orden del tiempo dando lugar a una cadena de consecuencias imprevisibles¹⁰⁴³. Sin embargo, como ha mostrado con pericia Gabriela

arquitectónica y el arte médico, que es la causa propia de la salud. En cambio, en el caso del cocinero, el efecto resultante del arte culinario, a saber, el placer, puede asumir la concomitancia de un efecto adicional inesperado, la salud, que acontece accidentalmente en el efecto propio del arte de cocinar. El cocinero es causa accidental de la salud porque aquello que resulta siempre o generalmente de su arte –el deleite– resulta, además, terapéutico en un caso particular.

¹⁰⁴² ἀπειρα γὰρ αὐτῷ ἐνὶ συμβαίῃ, *Fís.* II, 5, 196b28-29.

¹⁰⁴³ Este tipo de interpretación ha sido defendida por autores como Ross, W.D., *Aristotle's Metaphysics*, vol. I-II, Clarendon Press, Oxford, 1975 (1ª ed. 1924), LXXX y Madigan, A., “Metaphysics E 3: a

Rossi, “para Aristóteles, la causa accidental no constituye una suerte de entidad o potencia salida de la nada que inaugura una cadena causal en una dirección cualquiera (imprevista o imprevisible a partir del estado actual del mundo), sino que representa más bien un cierto modo de describir una relación causal dada en una proposición causal, es decir, en una proposición que expresa una relación existente entre un término que se refiere a la causa y un término que se refiere a aquello de lo cual la causa es causa. La causa accidental ... es en todo caso accidental *qua* causa de determinado efecto, y no accidental a secas”¹⁰⁴⁴. La reflexión de Rossi nos parece muy acertada y merece un momento de atención. En efecto, si seguimos de cerca esta cadena de razonamientos comprendemos aún mejor nuestra aproximación a las consideraciones generales sobre el accidente. En concreto, nos aproximamos más al sentido de lo que allí relatamos como distinción clave entre el accidente categorial y la predicación accidental o *ens per accidens*. La causación accidental pertenece a la esfera de la predicación accidental, pues es la expresión judicativa de una conexión causal indeterminada e infrecuente entre una causa y aquello de lo cual dicha causa es causa¹⁰⁴⁵. Ello implica, por tanto, que, al igual que el ὄν κατὰ συμβεβηκός, la

modest proposal”, en: *Phronesis* 29 (1984), p 129. La lectura de ambos intérpretes tiene su origen en uno de los pasajes más oscuros del *corpus* aristotélico. Nos estamos refiriendo a *Metafísica* VI 3, donde Aristóteles lleva a cabo una retorcida refutación del determinismo apelando al modo en que comprendemos los sucesos acaecidos mediante la búsqueda retrospectiva de las causas que lo provocaron. Siguiendo la lectura que ontologiza las causas accidentales como sucesos espontáneos e incausados, la cadena de causación retrospectiva debe detenerse en algún momento, no pudiendo remontarse hasta el infinito. Ese momento es identificado por Ross y Madigan con una causa accidental en sí misma incausada, que, en los ejemplos señalados, se define como el resultado de una decisión voluntaria por parte de un agente racional que no viene determinada necesariamente por una causa anterior y que, además, desencadena una serie de acontecimientos en el mundo. A nuestro juicio, el pasaje debe ser comprendido desde la noción de causa accidental como descripción, en una proposición causal, de relaciones causales en el plano antepredicativo. Así, en el ejemplo seleccionado, entre la muerte en la fuente y la decisión de beber agua o, entre la muerte en la fuente y la ingestión de comida picante no puede establecerse más que una conexión de tipo accidental a la hora de reconstruir racionalmente el pasado inmediato de un determinado acontecimiento. Para estas cuestiones vid. Donini, P. L., *Aristotele e il determinismo*, Edizioni dell’orso, Torino, 1989, esp. pp. 1-47; Judson, L., “What can happen when you eat pungent food”, en: Avgelis Nikolaos y Filimon Peonidis (eds.), *Aristotle on logic, language and science*, Sakkoulas Publications, Tesalónica, 1997, pp. 185-203; Sorabji, R., op. cit., esp. pp. 21-53, así como e repertorio bibliográfico de las pp. 419-441, donde se remite a múltiples estudios en torno a los pasajes de *Met.* VI, 2.

¹⁰⁴⁴ Rossi, G., “Entre lo accidental y lo aparente: la peculiar constelación causal del azar según Aristóteles”, en: *Tópicos* 30 (2006), pp. 147-170, p. 155.

¹⁰⁴⁵ Rossi nos recuerda que Aristóteles no emplea en ningún momento un término correspondiente a nuestro vocablo “efecto”, razón por la cual es preferible conservar una traducción aproximada a las expresiones del estagirita. Otro motivo para evitar el término son, sin duda, las connotaciones modernas que asume el vocablo. En concreto, la implicación casi inevitable de una relación de ante-posterioridad, el antes y el después, siendo la causa aquello que sucede en un momento cronológicamente anterior al llamado efecto, desencadenando la posibilidad postrera del mismo. Frente a esta concepción posthumeana

αἰτία κατὰ συμβεβηκός pertenezca al ámbito lógico-lingüístico, que exista únicamente en la medida en que emerge en el seno de la proposición y de un determinado tipo de proposición, a saber: la que expresa conexiones causales entre A y B, entre el escultor y la estatua, entre el cavar y el hallazgo del tesoro, entre el arte culinario y la salud...¹⁰⁴⁶. Desde este punto de vista, una misma entidad real o un mismo estado de cosas puede funcionar a nivel proposicional como causa esencial o como causa accidental. El mismo hombre Juan Muñoz puede aparecer descrito en la proposición causal desde la conexión esencial –el hombre es causa de la estatua- o inesencial –Juan Muñoz es la causa de la estatua-. La misma acción puede ser descrita en la proposición esencial o accidentalmente, pues, en efecto, la acción de cavar un hoyo en la tierra permite plantar un árbol y, en ese sentido, es causa esencial del buen estado y del crecimiento del árbol. Pero la acción da lugar también al hallazgo de un tesoro y, por tanto, puede ser descrita como causa del hallazgo, si bien en sentido accidental: en efecto, el objetivo de cavar un hoyo es plantar un árbol y no encontrar un tesoro¹⁰⁴⁷. Por todo ello, podemos concluir que es la complejidad proposicional la que nos permite dar cuenta de la peculiaridad de los eventos actuales y de relaciones plurales que se establecen entre los mismos. Allí donde las cosas no llegan a ser ni siempre ni necesariamente del mismo modo, los procesos naturales orientados a fines específicos y los cursos de acción intencionales tendentes a la realización de objetivos pueden producir, además de sus resultados propios, efectos inesperados de corte

de la causalidad, Aristóteles llama la atención en diversos lugares acerca de la simultaneidad de la causa y de aquello de lo cual la causa es causa, como en *Anpost* 12, esp. 12, 95^a10-14; 95^a22-b12; 98^a35-99b8. Sobre la importancia de no reducir la teoría de la causación aristotélica a una teoría de los factores eficientes que operan como fuentes del movimiento de un proceso o entidad, véase Annas, Julia, “Aristotle on inefficient causes”, op. cit., pp. 311-326.

¹⁰⁴⁶ “...la causa *per accidens* no es causa más que en la proposición, de modo semejante a como el ente *per accidens* no es ente más que en la proposición en la que se constituye como tal. La causa *per accidens* es causa nominal. (...) Una causa accidental no es accidental más que por homonimia, es decir, nominalmente. Realmente, la causa *per accidens* no es causa; es un puro acontecer fortuito y accidental, una mera coincidencia que se constituye como causa en la predicación, en la que se reviste de la especificidad de la que en realidad carece”, Quevedo, A., *Ens per accidens*, op. cit. Sobre la homonimia de la causa accidental, J. Filopón, *In Ar. Phys.*, 279, 27-30.

¹⁰⁴⁷ Anticipemos ya una cuestión decisiva: al cavar el agujero en el jardín para plantar un árbol, el agricultor podría encontrar no sólo un tesoro, sino también, por ejemplo, unas canicas enterradas, un pedazo de tejido o el cráneo minúsculo de un roedor. Si nuestro razonamiento es correcto, la acción de cavar el hoyo explica accidentalmente el hallazgo de tales objetos junto al tesoro. ¿Diremos entonces que el encuentro del esqueleto, las canicas y el tejido es igualmente un “encuentro fortuito”? ¿En qué se diferencian entre sí las concomitancias que acompañan ocasionalmente a la acción de cavar un hoyo en la tierra para plantar un árbol? ¿Qué distingue, en definitiva, a una coincidencia de un hecho fortuito?

significativo¹⁰⁴⁸. Dichos resultados son reincorporados al discurso con el objetivo de encontrar para ellos una cierta dosis de inteligibilidad. Una inteligibilidad que, ciertamente, será secundaria con respecto a la regularidad de los procesos y las conexiones frecuentes, más no por ello menos digna de atención¹⁰⁴⁹. En efecto, es en el plano de la accidentalidad donde acontece eso que somos y que nos constituye, es en el mundo de los accidentes, la contingencia y el azar donde el ser humano encuentra su sitio, más que en el plano de la verdad absoluta y la necesidad de la ciencia pura¹⁰⁵⁰. La estrategia de captación de dicho ámbito de concreción es el universo de la accidentalidad y la contingencia diseñado por Aristóteles. Y su acceso al sentido de lo fortuito encuentra en la noción de predicación accidental en general y de causación accidental en particular su espacio propio.

La causa accidental no constituye un quinto tipo de causa propia ni una entidad objetiva, sino que queda legitimada en el ámbito de la descripción proposicional. ¿Significa esto que las causas accidentales no existen más que en el ámbito del lenguaje? Y si tal es el caso, ¿hemos de aceptar que τύχη y αὐτόματον, como ya anunciaran Anaxágoras y Demócrito, no son más que nombres vacíos de contenido? Este interrogante esconde

¹⁰⁴⁸ Por descontado, dichos cursos de acción producen innumerables efectos colaterales insignificantes que, en cuanto tales, no constituyen materia de reflexión teórica ni motivan la interpretación.: ““I want to say that when we focus on accidental effects and causes such as these, we are simply selecting from an indefinite number of accidental causes and effects the ones which we find especially striking or which answer to particular interests of ours. But the ones we do not pick out are equally objective” , Freeland, C., “Accidental causes and real explanations”, op. cit., p. 71.

¹⁰⁴⁹ La legitimidad de la predicación y la causación accidental es subsidiaria de la predicación y la causación esencial. En este sentido, sólo es posible hablar de relaciones accidentales allí donde podemos asumir la presencia autónoma de la sustancia o el sujeto de atribución en el cual coinciden infinidad de atributos accidentales. En otras palabras, la accidentalidad sólo es posible en el seno de la regularidad, como vimos en páginas anteriores. Este apunte es relevante a la hora de recordar que el universo de las conexiones regulares es el universo de la *Physis*, donde junto al azar, la suerte y la casualidad como fuentes de indeterminación encontramos la naturaleza y el arte como fuentes de orden. Todo aquello que existe ha llegado a ser por naturaleza, por arte o por azar, como se deriva de la célebre tripartición de los principios del devenir que encontramos en diversos lugares del *Corpus* y con ligeras alteraciones de contenido (Platón, *Leyes* X 888e y 889b; citar. Vid. Düring, “Aristotle on the ultimate Principles from Nature and Reality”, en Düring I. y Owen G.E.L. (eds.), *Aristotle and Platon in the mid-fourth Century*, Göteborg, 1960, p. 40). Mientras que la *Physis* y la *techne* aparecen como principios de la regularidad de lo que acontece, el azar, la suerte y la casualidad son etiquetados como principios de indeterminación ellos mismos indeterminados. Como vemos, la regularidad del dinamismo teleológico conforme a fines convive con la irregularidad de lo excepcional y lo fortuito. Una convivencia que viene relatada y dotada de inteligibilidad en el ámbito formal mediante la combinación entre un discurso que da cuenta de relaciones esenciales en la estructura de lo real y un discurso que acoge y unifica el amplísimo territorio de lo coincidente, el hecho y el acaso.

¹⁰⁵⁰ Como ha escrito Cynthia A. Freeland, los seres humanos, en la medida en que hemos de habérmolas con el azar y el accidente, sabemos más del mundo que de dios mismo, de las conexiones extrínsecas que de la esencia pura, p. 71ss.

uno de los problemas más espinosos de la reflexión filosófica. Una cuestión que se presenta con especial contundencia en la filosofía de Aristóteles y que no es otro que las relaciones entre lenguaje y realidad, entre pensamiento y ser. Diversos especialistas han subrayado este particular: Aristóteles no dispondría de una teoría real del significado que arroje luz sobre su concepción precisa acerca de las relaciones entre el lenguaje y la realidad extralingüística. Este conflicto se expresa con particular crudeza cuando pasamos a considerar el concepto aristotélico de causación, la teoría de las αἰτίαι, pues, en efecto, éstas parecen ser presentadas como instrumentos teóricos que dotan a la realidad de una mayor densidad epistémica, es decir, mecanismos lingüísticos que abren al orden de la inteligibilidad procesos extralingüísticos que reclaman explicaciones racionales. No es este el lugar para profundizar en dicha polémica, pero nos haremos cargo inevitablemente de ella en la medida en que nos estamos ocupando de la doctrina sobre la suerte y la casualidad concebidas como causas accidentales¹⁰⁵¹. Hemos insistido

¹⁰⁵¹ El debate sobre la naturaleza precisa de las causas aristotélicas ha ido creciendo desmesuradamente a lo largo de las últimas décadas. En su interior, encontramos dos momentos fundamentales. En primer lugar, la polémica en torno a la significación exacta del término aristotélico αἰτίον-αἰτία por contraposición al hodierno “causa”. La tendencia del pensamiento científico moderno a identificar la noción de causa con un principio exclusivamente eficiente y el concepto posthumano de causalidad acarrea el riesgo de simplificar en exceso la complejidad de la etiología aristotélica. Las causas de Aristóteles no son todas ellas nódulos de eficiencia, es decir, lo que en términos modernos denominamos causas eficientes o productoras. El bronce es causa de la estatua, sin duda. Pero el bronce como material no *produce* la estatua en sentido moderno. Las αἰτίαι de Aristóteles no pueden ser reducidas a una interpretación semejante por la simple razón de que la causa en sentido aristotélico no es, sin más, *lo que produce otra cosa*. αἰτία es, más bien, todo aquello sin cuya existencia el objeto en cuestión, es decir, el objeto sobre el que nos estamos preguntando y que deseamos comprender, entender y explicar, no existiría como tal ni sería inteligible. De este modo, podemos afirmar que los distintos sentidos del término αἰτία son los aspectos relevantes bajo los cuales cada entidad puede ser explicada. La doctrina de las causas no dice que para un acontecimiento deban existir muchas causas, sino que un acontecimiento numéricamente idéntico o uno, muestra aspectos diversos y, por tanto, puede ser descrito o explicado de diversas maneras. Cada uno de esos aspectos debe ser atendido en una auténtica explicación. Esta interpretación de la causalidad aristotélica nos abre las puertas del segundo momento en relación a la polémica de las causas. Nos referimos a la interpretación de las αἰτίαι de Aristóteles bien como factores meramente explicativos sin presencia real en el orden antepredicativo, bien como instancias reales que operan de modo efectivo en el ámbito extralingüístico. La tendencia a liberar a la noción aristotélica de αἰτία de la connotación moderna de la eficiencia que señalábamos más arriba ha llevado a muchos pensadores, en efecto, a concebir la etiología de Aristóteles como una mera teoría de la explicación. En el interior de esta tendencia, las αἰτίαι serían entendidas como factores explicativos sin presencia alguna en el dominio antepredicativo, esto es, modalidades de respuesta posible a la pregunta ¿por qué?- διὰ τι (vid. *Fís.* II, 3; *Met.* V, 2). Los defensores de la teoría explicativa son: J. Barnes en su traducción de *Posterior Analytics*, Clarendon Univ. Press, Oxford, 1975; Charlton, W., *Aristotle's Physics, Books I and II, translated with introduction and notes*, Oxford, 1970, reprinted with new material 1992 (esp. pp. 98-104, donde Charlton traduce “causes” pero, en realidad, entiende “explanations”); Evans, M.G., “Causality and explanation in the logic of Aristotle”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, 19 (1958-9), pp. 466-85. Trabajos más recientes que entienden αἰτία como explicación: Hocutt, M., “Aristotle's Four Causes”, en: *Philosophy*, 49 (1974), pp. 385-99; Moravcsik, J., “Aristotle on adequate explanations”, en: *Synthese*, 28 (1974), pp. 3-17; del mismo autor, “Aitia as Generative factor in Aristotle's Philosophy”, en: *Dialogue*, 14 (1975), pp. 622-36 y “What makes Reality intelligible? Reflections on Aristotle's Theory of Aitia”, en L. Judson (ed.) *Aristotle's Physics: A*

más arriba en la pertenencia de la causa accidental al orden del ὄν κατὰ συμβεβηκός. Tras nuestras consideraciones generales sobre el accidente, sabemos que este último se legitima en el orden lógico-formal. Asimismo, si tenemos en cuenta la doctrina sobre τύχη y αὐτόματον en *Física* II, 4-6, hemos de admitir que el punto de partida de Aristóteles en la determinación del fenómeno fortuito no es la constatación de los hechos empíricos excepcionales, sino la orientación previa por el ámbito del lenguaje con el fin de analizar el modo en que τύχη y αὐτόματον y expresiones afines son empleadas en el interior del mismo. Dado que τύχη y αὐτόματον han sido

collection of essays, Oxford, 1991, pp. 31-47; Nussbaum, M. C., *De Motu animalium*, Princeton, 1978; Sorabji, R. *Necesidad...*, op. cit.; van Frassen, C., *The scientific image*, Oxford 1980 y “A Re-examination of Aristotle’s Philosophy of Science”, en: *Dialogue* 19 (1980), pp. 20-45. Para una crítica a la misma y una exposición lúcida del estado de la cuestión, vid. Freeland, Cynthia A., “Accidental causes and real explanations”, en: L. Judson (ed.), *Aristotle’s Physics: A collection of essays*, op. cit., pp. 49-72. Ciertamente, Aristóteles parece introducir su teoría de las causas para responder a la pregunta “¿por qué?”. Al decir que hay cuatro tipos de αἰτία está diciendo que la pregunta “¿por qué algo existe?” o “¿por qué es el caso que X?” puede ser contestada de cuatro modos posibles que entre ellos son irreducibles, y esto se hace dando cuatro tipos distintos de explicación. Y dado que explicación es una noción epistemológica, se comprende con facilidad que Aristóteles identifique el conocimiento de algo con el desvelamiento de sus causas. Ahora bien: ¿hemos de asumir que las causas aristotélicas no gozan de ninguna realidad objetiva al margen del dominio lingüístico?. Esta afirmación parece difícilmente defendible si consideramos con atención los textos del *corpus* donde, en efecto, Aristóteles está empleando la teoría de la causalidad para dar cuenta de entidades, procesos, eventos y propiedades independientes del lenguaje que las expresa. El problema con el que nos enfrentamos al plantear esta pregunta es el del supuesto “realismo” de Aristóteles, sobre el que se ha expresado Pierre Aubenque del modo siguiente: “Bien, podría preguntar al revés que qué es realismo, qué significa realismo (...), es una categoría histórica un poco tardía, posterior, de todas maneras, y en qué sentido se puede hablar del realismo de Aristóteles. Aristóteles es claramente realista en el sentido un poco banal de que piensa que hay una realidad que no se reduce a la representación que tenemos de ella. Pero no piensa, y entonces no es un realismo ingenuo, no es un realista ingenuo, no piensa que la representación es un calco de la realidad, una imitación adecuada de la realidad. Hay un cómo de la representación, un modo de la representación, que es determinante no del contenido de la representación sino de la forma de la representación. Por ejemplo, nos representamos la realidad a través de categorías como la categoría de substancia. Por ejemplo, consideramos esta mesa como una substancia. Pero la substancia no se encuentra en la realidad. No hay substancias en la naturaleza. La substancia, entonces, es una manera de representarse, desde un cierto punto de vista, la naturaleza, los fenómenos. Pero diría en este sentido que la substancia no es un concepto sacado por abstracción de la realidad, sino una manera a priori, es decir, anterior a la experiencia, de pensar los objetos de la experiencia. Suena un poco kantiano lo que estoy diciendo, pero creo que vale para Aristóteles. Las categorías son, dice él mismo, los modos de la predicación. Kant dirá que las categorías son las formas del juicio. No es exactamente lo mismo en el punto de que Aristóteles habla del lenguaje y Kant habla del entendimiento, pero las categorías de Aristóteles son las categorías del lenguaje, es decir, formas según las cuales, a través de las cuales, no solamente decimos lo que experimentamos sino vivimos nuestro experimentar, nuestra experiencia misma. Entonces, me parece que la palabra a priori, que no está evidentemente en Aristóteles, puede tener sentido y valor también para caracterizar la función que se podría decir transcendental de sus categorías del lenguaje, es decir, *el lenguaje tiene en Aristóteles un papel que prefigura el papel del entendimiento*, por tanto de la subjetividad para Kant. En este sentido la palabra ontología o el carácter ontológico de las categorías, en este sentido, se sitúa exactamente en el punto de encuentro entre el λόγος de la ontología y el ὄν de la ontología. El ὄν no está de cualquier manera existente de modo perfectamente objetivo antes de nuestra aprehensión, pero la comprensión que podemos tener de él deriva, en su forma, de nuestras formas de hablar, que determinan también, naturalmente, nuestras formas de pensar”. (Entrevista a P.L. Aubenque, en: *Revista Dilema*, Universitat de Valencia 1(1997), pp. 5-22.

definidas como causas accidentales y dado que hemos delimitado el orden de la predicación y la causación accidental al terreno de las proposiciones explicativas, se impone la siguiente pregunta: ¿hemos de concluir que la teoría general de las causas y la doctrina específica de la suerte y la casualidad son teorías centradas en la concepción de las αἰτία factores meramente explicativos sin presencia real en el ámbito extralingüístico? La respuesta, una vez más, es negativa. Una de las virtudes de la doctrina aristotélica sobre el azar, la suerte y la casualidad es el haber contribuido a la eliminación de dos grandes riesgos que, por lo general, acompañan a toda interpretación de lo fortuito. Nos referimos, por un lado, a la ontologización o cosificación del azar y, por otro, a su completa gnoseologización. Ambas posibilidades responden por las posturas radicalmente opuestas defendidas por los fisiólogos antiguos. En efecto, corremos el riesgo de concebir τύχη y αὐτόματον como potencias objetivas, independientes y autónomas que, al modo de causas propias como la Physis o el arte, operan en el ámbito de la realidad generando múltiples efectos. Por otro lado, y particularmente desde una perspectiva científicista, la suerte y la casualidad se ven a menudo reducidas a una merma intelectual que representa la incapacidad epistémica de un sujeto para captar la complejidad de un sistema, mas no encuentra un verdadero ámbito referencial en el orden extralingüístico. Al definir τύχη y αὐτόματον como αἰτία κατὰ συμβεβηκός, Aristóteles está negando que el azar sea una causa en sentido estricto, ciertamente, pero también impugna que no se trate más que de un *testimonium paupertatis* relativo al conocimiento humano. Las causas accidentales constituyen descripciones proposicionales de cierto tipo de relaciones causales entre dos términos, a saber, relaciones irregulares, accidentales y ocasionales que pueden ser dichas con verdad de un sujeto, pero no siempre ni en la mayor parte de los casos. Ahora bien, la potencia descriptiva del ser por accidente no queda restringida al ámbito proposicional, pues, en efecto, tales descripciones están en la proposición por *relaciones reales en el orden extralingüístico*. De modo que las causas no dejan de ser “cosas reales” en el mundo (propiedades, procesos, sustancias, potencias, disposiciones, etc)¹⁰⁵², instrumentos teóricos de los que nos servimos para dotar de inteligibilidad al

¹⁰⁵² Frente a la lectura explicativa de la causación aristotélica, autores como Cynthia A. Freeland definen a Aristóteles como un “realista explicativo”, mientras que Moravcsik interpreta la etiología del estagirita como una teoría correspondentista de las explicaciones (Freeland, C.A., “Accidental causes and real explanations”, en: L. Judson (ed.), *Aristotle's Physics: A collection of essays*, Oxford, 1991, pp. 49-72; Moravcsik, J., “What makes reality intelligible? Reflections on Aristotle's Theory of Aitia”, en L. Judson (ed.) *Aristotle's Physics: A collection of essays*, Oxford, 1991, pp. 31-47).

estatuto general de lo fáctico -acontecimientos, eventos y hechos-. En este sentido, la causa accidental es la estrategia conceptual que permite a Aristóteles pensar, desde el interior del discurso, el ámbito extradiscursivo de lo coincidente, lo fortuito y lo accidental. Así, describir a *τύχη* y *αὐτόματον* como causas accidentales no implica en absoluto definir las como meras instancias lingüísticas sin correspondencia en el orden de lo real. Significa, antes bien, que aquello a lo que responden no son entidades sustantivas, no son algo uno y algo ente, sino, precisamente, la expresión de las múltiples cosas que acontecen y pueden acontecer a un sujeto, aquello que se da en algo, y su enunciación es verdadera, pero no, desde luego, necesariamente ni la mayoría de las veces, y cuya complejidad plural queda unificada en el seno del discurso.

Dicho esto, podemos preguntarnos cómo es posible que las causas accidentales expresen aspectos coincidentes de la realidad si tales aspectos coincidentes carecen en sí mismo de un estatuto y una consistencia ontológica en sentido estricto. Es decir, hemos visto en nuestras consideraciones generales sobre el concepto de *συμβεβηκός* que la unidad del *per accidens* viene posibilitada por la síntesis judicativa, esto es, que sólo en el ámbito proposicional lo accidental real, lo coincidente, el hecho en su pluralidad irreductible (el hombre que es arquitecto y guapo, el encuentro de un tesoro, el accidente que nos quita la vida) quedan unificados y ofrecidos la inteligencia. Que lo accidental sólo es unificable en el seno del discurso. Bien. Pero, ¿cómo es posible unificar lo coincidente y cómo pensar lo coincidente puro como real?. La cuestión es absolutamente fundamental. Las causas accidentales son descripciones de coincidencias reales y vienen expresadas en contextos lógico-formales o proposiciones. Dentro de ellas, las causas asumen diversas descripciones posibles. El hecho de que exista una pluralidad de modos de relatar, narrar o explicar en el seno del discurso las conexiones inestables o coincidentes en el orden fáctico se debe, a juicio de Aristóteles, *al modo en que existe lo que existe en el universo natural del movimiento y el cambio*. Pues este universo está poblado, en efecto, de *unidades accidentales*¹⁰⁵³, es decir, entidades y

¹⁰⁵³ *Metafísica* V, 6, 1015b16-1016^a1. En IV, 2, 1004b1-3, el estagirita se pregunta: “En efecto, si no corresponde al filósofo ¿quién será el que examine si Sócrates y <<Sócrates sentado>> son lo mismo...? [εἰ γὰρ μὴ τοῦ φιλοσόφου, τίς ἐστὶν ὁ ἐπισκεψόμενος εἰ τὸ Σωκράτης καὶ Σωκράτης καθήμενος] Sobre el concepto de unidad accidental, vid. Mathews, G. B., “Accidental Unities”, en: Malcom Schofield and Martha Nussbaum (eds.), *Language and Logos: studies in ancient philosophy presented to G.E.L.Owen*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 223-240.

sujetos susceptibles de un número indeterminado de atribuciones y expuestos ya siempre a la intervención, la inherencia y la intrusión de múltiples accidentes, “pues en una misma cosa pueden concurrir multitud de accidentes”¹⁰⁵⁴. Ello explicaría por qué un mismo sujeto y por qué una misma causa, por ejemplo el escultor Juan Muñoz, pueden ser descritos y explicados en el orden del discurso de modos diferentes. Ambos, en efecto, refieren a una misma unidad extradiscursiva en el esquema aristotélico. Una unidad compleja repleta de accidentes que coinciden en un único substrato y que, dada su complejidad y su exposición constante en el tiempo al advenimiento de un número indeterminado de eventos, puede ser recogida en el plano del discurso desde muy distintos aspectos. Así, cuando hablamos de un escultor que es causa de una estatua en sentido propio y de un tal Juan Muñoz que es causa de una estatua en sentido accidental, ambas descripciones de la realidad son igualmente válidas y verdaderas, si bien nos muestran aspectos distintos e irreconciliables de *lo mismo*¹⁰⁵⁵. Del mismo modo, cuando

¹⁰⁵⁴ *Física* II, 5, 196b28-29.

¹⁰⁵⁵ ¿Son uno y lo mismo o no son uno y lo mismo Juan Muñoz y el escultor? Ciertamente, Juan Muñoz, el escultor y el hombre no son términos *estrictamente* correferenciales (así, Freeland, C, “Accidental causes and real explanations”, op. cit., p. 54). Ello no obsta, sin embargo, para considerarlos correferenciales en cierto sentido, pues recordamos las reflexiones de Aristóteles en *Met.* V 6 sobre lo uno y la unidad accidental y esencial. El texto merece ser reproducido en su integridad: “Se dice que algo es “uno” ya accidentalmente, ya por sí. <1>Accidentalmente, por ejemplo, <<Corisco>> y <<músico>> y <<Corisco músico>> (lo mismo da, en efecto, decir <<Corisco>> y <<músico>> que <<Corisco músico>>), y también <<músico>> y <<justo>>, y también <<Corisco músico justo>>. Y es que todas estas cosas se dice que son uno accidentalmente: <<justo>> y <<músico>> porque sucede accidentalmente que se dan en cierta unidad que es una; <<músico>> y <<Corisco>> porque sucede accidentalmente que aquello se da en éste; e igualmente también <<el músico Corisco>> es uno con <<Corisco>> en cierto modo: porque una de las partes del enunciado –<<músico>>– sucede accidentalmente que se da en la otra, <<Corisco>>; y también <<el músico Corisco>> es uno con <<el justo Corisco>>, porque una parte de cada enunciado sucede accidentalmente que se da en el mismo sujeto, y éste es uno. Y lo mismo si el accidente se afirma del género, o bien de algún nombre universal, por ejemplo, si se dice que <<hombre>> y <<hombre músico>> son lo mismo: en efecto, <se dice que lo son>, bien porque músico sucede accidentalmente que se da en el hombre, el cual es una entidad, bien porque lo uno y lo otro sucede que se dan accidentalmente en un individuo, en este caso <<Corisco>>, sólo que los dos no se dan en él del mismo modo, sino que lo uno se da como género, como algo intrínseco a la entidad, mientras que lo otro se da como estado o afección de la entidad. Así pues, todo lo que se dice que es accidentalmente uno, se dice de este modo” [“Ἐν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς τὸ δὲ καθ’ αὐτό, κατὰ συμβεβηκὸς μὲν οἶον Κορίσκος καὶ τὸ μουσικόν, καὶ Κορίσκος μουσικός ταῦτ’ ἄρ’ εἰπεῖν Κορίσκος καὶ τὸ μουσικόν, καὶ Κορίσκος μουσικός, καὶ τὸ μουσικόν καὶ τὸ δικαίον, καὶ μουσικός <Κορίσκος> καὶ δικαίος Κορίσκος: πάντα γὰρ ταῦτα ἐν λέγεται κατὰ συμβεβηκὸς, τὸ μὲν δικαίον καὶ τὸ μουσικόν οὔτι μὴ οὐσίᾳ συμβέβηκεν, τὸ δὲ μουσικόν καὶ Κορίσκος οὔτι θάτερον θατέρῳ συμβέβηκεν: ὁμοίως δὲ τρόπον τινα καὶ ὁ μουσικὸς Κορίσκος τῷ Κορίσκῳ ἐν οὔτι θάτερον τῶν μορίων θατέρῳ συμβέβηκε τῶν ἐν τῷ λόγῳ, οἶον τὸ μουσικόν τῷ Κορίσκῳ: καὶ ὁ μουσικὸς Κορίσκος δικαίῳ Κορίσκῳ οὔτι ἐκατέρου μέρος τῷ αὐτῷ ἐνὶ συμβέβηκεν ἐν. ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ γένους καὶ ἐπὶ τῶν καθόλου τινὸς ὀνομάτων λέγεται τὸ συμβεβηκὸς, οἶον οὔτι ἄνθρωπος τὸ αὐτὸ καὶ μουσικὸς ἄνθρωπος: ἡ γὰρ οὔτι τῷ ἀνθρώπῳ μὴ οὐσίᾳ συμβέβηκε τὸ μουσικόν, ἡ οὔτι ἀμφὶ τῶν καθ’ ἑκάστον τι συμβέβηκεν, οἶον Κορίσκῳ. πλὴν οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον ἀμφὶ ὑπάρχει,

decimos que hemos encontrado un tesoro al cavar un hoyo en la tierra y que la acción de cavar el hoyo es la causa accidental del hallazgo, estamos interpretando un fenómeno complejo de un modo determinado, a saber: describiendo el hecho de tal manera que el oyente entienda que nuestra intención a la hora de cavar el hoyo no era encontrar un tesoro, que nuestro objetivo era otro y que, sin embargo, ha sucedido inesperadamente algo que ejerce una cierta influencia sobre nuestras vidas -pues somos ricos a partir de ahora-. La causa accidental es, por tanto, tan real como la causa esencial, el escultor es tan real como Juan Muñoz y la acción de cavar un hoyo se produce efectivamente en el ámbito extradiscursivo. La novedad incluida por la distinción entre lo *per se* y lo *per accidens* aplicado a las causas es el tipo de relación que se establece entre ellas y aquello de lo cual son causas¹⁰⁵⁶: relaciones accidentales e irregulares que, a pesar de su carácter indeterminado, son aquellas que definen de manera explícita el tipo de universo en el que vivimos, actuamos y pensamos¹⁰⁵⁷.

Para terminar con nuestro examen de la causación accidental trataremos de dilucidar el modo en que dicha estrategia conceptual contribuye a un verdadero esclarecimiento del fenómeno fortuito. Para ello, hemos de preguntarnos por el tipo de información que nos ofrece la definición aristotélica del azar como causa accidental. Sabemos ahora que las causas accidentales describen relaciones causales entre un término que opera como causa y otro término que funciona como aquello de lo cual la causa es causa. Sabemos también que tales relaciones son irregulares, inestables, indeterminadas e infrecuentes. Es decir, que son relaciones accidentales que no coinciden ni siempre ni en la mayor parte de los casos. De modo que, ante la pregunta: ¿qué quiere decir que cavar un hoyo es causa accidental del encuentro fortuito?, la respuesta habría de ser la siguiente: que el hallazgo del tesoro no se produce ni siempre ni la mayor parte de las veces al cavar un hoyo con un fin distinto al de encontrar un tesoro, si bien en este caso concreto eso es exactamente lo que ha ocurrido. La información que nos brinda la delimitación de lo fortuito en el

ἀλλὰ τὸ μὲν ἴσως ὡς γένος καὶ ἐν τῇ οὐσίᾳ τὸ δὲ ὡς ἐξίς ἢ πάθος τῆς οὐσίᾳς. οὐσα μὲν οὖν κατὰ συμβεβηκὸς λέγεται εἶναι, τοῦτον τὸν τρόπον λέγεται], 1015b16-36 ; cf. Freeland, C., op. cit.; Mathews, G.B., “Accidental unities”, op. cit.; Ross, W.D., *Aristotle’s Metaphysics*, op cit, *ad loc.*; Rossi, G., “Entre lo accidental...”, op. cit., p. 157ss,

¹⁰⁵⁶ No hemos de olvidar en ningún momento la relevancia del efecto en la consideración de la causación causal: una causa produce accidentalmente un efecto determinado, si bien puede producir esencialmente otro completamente distinto. De igual manera, un efecto puede coincidir accidentalmente en un resultado.

¹⁰⁵⁷ Freeland, C., op. cit., p. 71.

contexto de la causación accidental pone el acento en los resultados de un determinado proceso. Se trata, en efecto, de estados de cosas acontecidos y a primera vista incomprensibles ante los que nos formulamos la pregunta “¿por qué?”. El ejemplo más célebre de Aristóteles en su doctrina del azar nos pide paso en este último tramo de la exposición. ¿Por qué recupera el acreedor su dinero al volver a la plaza?¹⁰⁵⁸. Podemos responder: porque quería ver una obra de teatro y con tal fin se dirigió a la plaza. Podemos reformular esta respuesta, además, y decir: la causa de que recuperara su dinero es el deseo de ir a la plaza a ver una obra de teatro y esta causa es una causa de tipo accidental ¿Qué información se nos está dando acerca del sentido y la justificación de un acontecimiento extraño que demanda una explicación racional? Se nos está diciendo que el acontecimiento excepcional se ha producido accidentalmente, es decir, que en el interior de un determinado curso de acción orientado a un objetivo concreto emerge un resultado distinto del pretendido. Un resultado adicional al margen de la intención del agente¹⁰⁵⁹. Se nos dice, también, que tal resultado se conecta con el curso de acción en el cual acontece lo excepcional, pero que dicho vínculo es irregular, que no se da siempre ni por lo general y que, en cuanto tal, es indeterminado (αόριστον) e imprevisto (παράλογον), “pues sólo podemos prever lo que sucede siempre o casi siempre”¹⁰⁶⁰. Se nos dice, en definitiva, que dicho resultado es producto de la suerte (τύχη), pues ésta, además de ser una causa accidental, es indeterminada –en cuanto accidental-, imprevisible –en cuanto sus resultados no acontecen ni siempre ni la mayor parte de las veces- e inconstante –“porque no es posible que algo debido a la suerte ocurra siempre o en la mayor parte de los casos”¹⁰⁶¹. La recuperación del dinero es el resultado de la suerte. Eso es lo que se nos está diciendo. Y con ello, lejos de abandonar la complejidad del acontecimiento, estamos aprendiendo muchas cosas acerca del mismo: un acontecimiento fortuito que resulta de causas accidentales es un acontecimiento que acontece irregularmente y cuya presencia no está prevista en el curso de acción en cuyo interior emerge de modo inexplicable. En el caso del acreedor, decir que ha recuperado casualmente su dinero y que ello ha supuesto una suerte para él es decir que la

¹⁰⁵⁸ *Física* II, 4 y 5.

¹⁰⁵⁹ Recordemos que los hechos fortuitos no se presentan como meras interrupciones de cursos de acción natural o intencional.

¹⁰⁶⁰ *Fís.* II, 5, 197^a19: “ὁ γὰρ λόγος ἢ τῶν ἀειὸντων ἢ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ”.

¹⁰⁶¹ *Ibíd.* 197^a31-32: “οὐτε γὰρ ἀειὸν οὐθ’ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ οἰόν τ’ εἶναι τῶν ἀπὸ τύχης οὐθέν”.

recuperación del dinero –el efecto- *no era su intención*, que no estaba entre sus planes a la hora de dirigirse a la plaza aquél día y que, sin embargo, a pesar de ello, recuperó lo que se le debía; que la conexión entre el hecho acontecido y la causa que puso en marcha en proceso en el que dicho evento emerge inesperadamente existe, sin duda, pero es indeterminada, irregular y accidental. Del mismo modo, *no era la intención* del agricultor encontrar un tesoro y hacerse multimillonario al cavar la tierra¹⁰⁶². El hombre tan sólo pretendía plantar un árbol, pero lo cierto es que, una vez acontecido el suceso inesperado, el agricultor y su familia son, de hecho, millonarios y sus vidas han sufrido un trastorno inaudito y maravilloso. Tampoco estaba entre los planes del marinero desembarcar en Egina ni el cocinero pretendía sanar al enfermo, pero eso es lo que de hecho ha ocurrido¹⁰⁶³. ¡Así son las cosas!. Bien. Y, ¿por qué han ocurrido tales cosas? Por azar, dirá Aristóteles. Por accidente. Por azar y por accidente. La respuesta resulta confusa e insatisfactoria, sin duda. Y es así porque aquello que esperamos cuando formulamos una pregunta semejante –“¿por qué?”- es *una explicación completa y coherente*. Y una explicación completa y coherente sólo puede ser ofrecida apelando a las causas esenciales de aquello que es causado y queremos explicar¹⁰⁶⁴. O, en términos más intuitivos, el sentido de un proceso natural o de una acción racional sólo pueden ser explicados por referencia al ámbito de la intención racional o la naturaleza específica. ¿Por qué florece una planta? Porque, a menos que algo lo impida, tal es el programa inscrito en su *eîdos* o naturaleza específica. ¿Por qué tenemos los seres humanos capacidad de raciocinio y lenguaje? ¿Por qué hablamos y pensamos? Porque somos seres humanos. Porque tales consecuencias se derivan necesariamente de nuestra esencia, dirá Aristóteles, y así será el caso a menos que se produzca algún impedimento. ¿Por qué hacer ejercicio? Para adelgazar, dice el estagirita, es decir, con la intención de perder peso. ¿Por qué se dirigía usted a la plaza precisamente hoy, a esta hora?: porque quería ver una pieza de Menandro, es decir, con la intención de ver una pieza de Menandro. ¿Por qué cava usted un hoyo en la tierra? Para plantar un árbol, i.e., con la intención de plantar un árbol.

¹⁰⁶² *Met.* V, 30.

¹⁰⁶³ *Met.* V, 30 y VI, 2, respectivamente.

¹⁰⁶⁴ “Creemos que sabemos cada cosa sin más, pero no del modo sofístico, accidental, cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa, que es la causa de aquella cosa y que no cabe que sea de otra manera. Está claro, pues, que el saber es algo de este tipo” [Ἐπιστάσθαι δὲ οἴομεθ' ἐκαστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, οὔταν τὴν τ' αἰτιᾶν οἴωμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, οὔτι ἐκείνου αἰτίᾳ ἐστίν, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως εἶναι. δῆλον τοίνυν οὔτι τοιοῦτόν τι τὸ ἐπιστάσθαι ἐστίν], *Anpost*, I, 2, 71b7-13.

Todas estas respuestas nos parecen gratas. Lo son, en efecto, en la medida en que satisfacen nuestra pregunta inicial. Y la razón por la que satisfacen nuestra pregunta inicial es que nos brindan una explicación completa de un determinado proceso natural o un curso de acción intencional. ¿Cómo lo hacen?. Apelando al orden racional – inconsciente- del dinamismo natural conforme a fines o al orden psicológico de la razón y la decisión, a la deliberación consciente y responsable, al ámbito de la intención. En los ejemplos seleccionados por Aristóteles a lo largo de *Física* II 4 y 5, los casos de encuentro fortuito parecen remitir al ámbito de la acción humana. Una acción que, en efecto, para ser considerada como tal, debe ser entendida como expresión de un deseo y de unas convicciones por parte de un agente que, en plenitud de facultades, sabe lo que quiere, delibera acerca de cómo conseguirlo y actúa en consecuencia. Es decir, un individuo racional y volitivo que desea, delibera, elige y actúa. La acción se convierte, por tanto, en acción racional inteligible cuando hemos insertado el curso de acción y los resultados derivados del mismo en un modelo explicativo¹⁰⁶⁵. Y ello es posible en la medida en que remitimos la complejidad de la acción racional de un individuo a las intenciones que ponen el marcha el mismo. El agricultor y el acreedor ya nos han respondido: actúan en virtud de la consecución de un fin determinado, plantar un árbol y ver una pieza de Menandro. Su acción queda racionalizada y explicada por referencia a sus intenciones. Los hechos son sometidos a la red de la explicación racional mediante la apelación a las intenciones. Ahora bien, ¿qué ocurriría si las preguntas formuladas fueran más bien éstas?: ¿por qué ha recuperado usted su dinero? ¿Por qué es usted rico? ¿Por qué ha llegado usted al puerto de Egina? ¿Tal vez porque quería ver una pieza de Menandro? ¿Es usted rico porque quería plantar un árbol en el jardín? ¿Ha llegado usted a Egina porque se dirigía en barco desde Hermíone hacia Torico?.... La respuesta *satisfactoria* no parece estar al alcance de la mano. Menos aún si imaginamos un ejemplo más cercano, el caso de una vivencia personal desgraciada e inexplicable donde un individuo ha perdido a su hermano mientras paseaban por el centro de Madrid. La causa de la pérdida puede ser, por ejemplo, el derrumbamiento de un cornisa. El sujeto paseaba por el centro de la ciudad cuando, de repente, una cornisa en mal estado se desploma sobre él aplastándole y causándole la muerte. También se nos preguntará entonces: ¿por qué ha muerto mi hermano cuando paseaba por el centro de Madrid? Porque una cornisa se ha derrumbado inesperadamente sobre él, diremos. Cierto. Pero, ¿por qué ha ocurrido

¹⁰⁶⁵ Möllers, J, *Der praktische Zufall*, op. cit., pp. 115-153.

precisamente eso? ¿Por qué le ha ocurrido eso a mi hermano? ¿Era necesario que muriera de un modo tan absurdo e incomprensible? ¿Alguien me puede explicar qué sentido tiene la muerte de mi hermano? Todas estas preguntas plantean un conflicto aparentemente insoluble, a saber: el conflicto abierto ante la imposibilidad de ofrecer una explicación satisfactoria de semejantes acontecimientos. ¿Cuál es la razón de que no podamos explicar satisfactoriamente el reembolso, el hallazgo del tesoro o la muerte accidental? Sencillamente, que no podemos ofrecer una explicación por referencia a las intenciones del agente implicado directamente en un evento determinado y afectado de modo significativo por el mismo. Las intenciones del acreedor no explican el contexto de significación en que se ve repentinamente envuelto. Las intenciones del agricultor no justifican ni dan razón de su nueva situación vital. Las intenciones del hermano fallecido no justifican, desde luego, su desdichada muerte. En otras palabras, cuando no podemos explicar un resultado *recurriendo a la intención del agente* que pone en marcha el proceso que accidentalmente desemboca en el suceso inesperado, entonces estaremos en el plano de lo casual. Todo aquello que sucede por azar o casualmente escapa a una explicación racional *según el modelo de atribución de la razón a la intención del agente*¹⁰⁶⁶. Podemos ofrecer modelos explicativos distintos, sin duda: su hermano ha muerto porque atravesaba un lugar del espacio *e* en un momento del tiempo *t*, siendo el caso en ese mismo momento *t* un objeto descendente *O* coincide en su trayectoria con el sujeto *S* en el mismo punto *e*. Pero la pregunta *por qué* entendida como pregunta por la causa o razón de que haya ocurrido exactamente lo que ha ocurrido, cuando aparece remitida a lo casual, aparece como incontestable. Y aparece como incontestable porque la satisfacción explicativa que demanda el tipo de preguntas retrospectivas frente a acontecimientos excepcionales relativos a los intereses humanos es una *satisfacción de corte teleológico*. Ello nos conduce al punto de encuentro entre la accidentalidad y la teleología como rasgos del fenómeno fortuito.

A estas alturas de la exposición, parece evidente que los ejemplos seleccionados por Aristóteles no se refieren meramente a acontecimientos excepcionales de causas accidentales. En efecto, el ir a la plaza a ver una pieza de teatro *también* ocasiona accidentalmente muchas otras cosas, además de la recuperación del dinero. El acreedor

¹⁰⁶⁶ Vid. la sugerente distinción de Möllers entre “tun” y “handeln”, op. cit., p. 10.

ha podido encontrar a diversas personas en el camino, personas que no esperaba ni planeó encontrar, cruzarse con ellas, charlar, incluso, con alguna de ellas. Todas esas cosas son consecuencias secundarias del deseo de ver una obra de teatro en la plaza. Coincidencias que acontecen accidentalmente en el interior de un trayecto determinado. Sin embargo, no diremos que dichas coincidencias son casos fortuitos. ¿O lo diremos? El agricultor, antes de llegar al tesoro con su pala ha podido encontrar, como anunciábamos, una bolsa de canicas, el esqueleto de un roedor, objetos inservibles, un trozo de tejido, una bota, por ejemplo. Sin embargo, no consideramos un acontecimiento fortuito el hecho coincidente de que haya encontrado un esqueleto de ratón. No es producto de la suerte que haya encontrado accidentalmente un trozo de tela y una bota vieja. No decimos que es afortunado, en efecto, porque haya encontrado accidentalmente tales cosas al cavar un hoyo con la intención de plantar un árbol. Decimos que es afortunado y que el hallazgo es resultado de la suerte porque ha encontrado un tesoro y porque un tesoro, a diferencia de un esqueleto de ratón o un trozo de tejido enterrado, aparece como relevante e importante en el marco del proyecto vital del agricultor, que verá modificada su vida de modo significativo a partir de ese momento¹⁰⁶⁷. Decimos que el encuentro con el deudor es fortuito porque el acreedor ha recuperado su dinero sin esperarlo¹⁰⁶⁸. Decimos que mi hermano ha sufrido una desgracia porque yendo al kiosco con la intención, no de morir, sino de comprar el periódico, ha fallecido sepultado por una cornisa en la Gran Vía. ¿Qué tienen en común todos estos acontecimientos para ser denominados fortuitos? De momento, que son excepcionales y que podemos especificar causas para los mismos, si bien únicamente causas accidentales. Es decir, que podemos ofrecer explicaciones que resultan tan sólo parcialmente satisfactorias. Pero, ¿qué es lo que diferencia el encuentro accidental de un esqueleto de ratón al cavar un hoyo del encuentro de un baúl repleto de lingotes de oro al realizar la misma acción? ¿Qué diferencia el cruce casual y no intencionado de mi hermano con una veintena de personas en su trayecto al quiosco de su encuentro con la

¹⁰⁶⁷ Damos por sentado que dicho agricultor es miembro de una comunidad en la que el dinero o el poder adquisitivo gozan de una importancia fundamental. En el caso imaginario de que el sujeto habitara un país de fábula en el que el oro careciera de todo valor y en el que un excéntrico monarca hubiese ofrecido su reino a aquél que encontrara la última bota vieja, pues todas las botas desaparecieron de la faz de la tierra hace decenios y su producción está castigada con la muerte, el agricultor habría sido afortunado al encontrar esa bota en su jardín, mientras que el hallazgo accidental del tesoro junto con la bota carecería de todo interés y no sería designado como encuentro fortuito o regalo de la fortuna.

¹⁰⁶⁸ ¿Diríamos que se trata de un encuentro afortunado si, habiéndose encontrado ambos individuos en la plaza, el deudor no hubiera llevado dinero encima?

muerte?. En definitiva, ¿qué distingue a una coincidencia de un evento fortuito? La causalidad accidental y la excepcionalidad no bastan para delimitar lo fortuito, pues, en efecto, el rasgo decisivo que distingue a la suerte y la casualidad de la mera accidentalidad o coincidencia será la *teleología*, a saber: el modo en que lo fáctico irrumpe en nuestras vidas *de modo involuntario y relevante* configurando fines o resultados no esperados ni perseguidos en el interior de una acción teleológica. Aquello que convierte a un acontecimiento excepcional de causas accidentales en un fenómeno fortuito es su inserción significativa en el plano de la praxis racional del hombre, esto es, en el marco de un proyecto existencial orientado a la felicidad mediante la proyección de objetivos, la deliberación acerca de los medios para conseguirlos y la acción orientada a su consecución definitiva. Ésa, en efecto, en cuyo seno se producen inesperadamente modificaciones favorables o adversas desde el punto de vista de una persecución racional de la felicidad en el tiempo.

B.3 TELEOLÓGICO

El tercer rasgo definitorio del acontecimiento fortuito es su carácter teleológico. Hasta el momento, y atendiendo a la distinción de tipos de eventos realizada en *Física* II 5, hemos visto que los hechos debidos a τύχη y αὐτόματον se definen por su naturaleza excepcional y accidental. Desde un criterio temporal-frecuencial no absoluto, lo fortuito es lo que no se produce ni siempre ni la mayor parte de las veces. Desde un criterio causal, lo fortuito es la causa accidental de lo que no se produce ni siempre ni en la mayor parte de los casos o, tomando el enfoque resultativo, un resultado excepcional y coincidente derivado de causas accidentales. Nos resta, por tanto, analizar el significado de lo fortuito desde el tercer criterio empleado por Aristóteles en la clasificación inicial de los tipos de eventos que, hasta aquí, nos ha servido de guía. Nos referimos al criterio teleológico, según el cual, como vimos, algunos acontecimientos se producen con vistas a un fin (ἔνεκά του) otros no (οὐχ ἔνεκά του). A juicio de Aristóteles, fortuitos son aquellos eventos excepcionales producidos de modo accidental que, sin embargo, pertenecen al orden de las cosas que suceden “para algo” o “con vistas a un fin”. Y así es indicado en II, 5:

“Ahora bien, algunas cosas suceden para algo, otras no. Y, entre las primeras, algunas por elección, otras no, aunque ambas pertenecen a lo que sucede para algo. Es claro, entonces, que entre las cosas que no suceden necesariamente ni en la mayoría de los casos hay algunas que pueden ser para algo. Es para algo cuanto pueda ser hecho como efecto del pensamiento o de la naturaleza. Pues bien, cuando tales hechos suceden por accidente decimos que son debidos a la suerte (...) Así pues, como se ha dicho, cuando en las cosas que suceden para algo concurren tales accidentes se dice entonces que estos son debidos a la casualidad o a la suerte. (La diferencia entre una y otra la

determinaremos más adelante; de momento queda claro que ambas se refieren a las cosas que suceden para algo.)”¹⁰⁶⁹

Las consideraciones realizadas hacia final del último apartado nos han mostrado que las determinaciones etiológica y temporal-frecuencial de lo fortuito no satisfacen plenamente la demanda de inteligibilidad exigida a τύχη y αὐτόματον. En efecto, muchos acontecimientos pueden ser identificados como excepcionales y accidentales sin por ello mismo ser interpretados como fortuitos. Recordábamos el ejemplo del agricultor que, al cavar un hoyo para plantar un árbol, encuentra múltiples objetos inesperados en la tierra, entre ellos un tesoro. O el caso del acreedor que se dirige al ágora para ver una obra de teatro y se cruza accidentalmente con varios conocidos, entre ellos el deudor que le debe dinero y que, casualmente, lleva encima la cantidad suficiente para efectuar la devolución. La excepcionalidad y la accidentalidad de ambos resultados convierten a los efectos que emergen en el interior un curso de acción intencional en efectos inesperados, imprevisibles y parcialmente incomprensibles. Ahora bien, ¿qué los convierte en fortuitos? ¿Qué hace que el *inesperado* y *parcialmente incomprensible hallazgo* del tesoro sea definido como “fortuito”? ¿Por qué no identificamos como resultado de la suerte el igualmente *inesperado* y *parcialmente incomprensible hallazgo* de una bota vieja al cavar un hoyo para plantar un árbol? La respuesta parece residir en el carácter teleológico de los sucesos atribuidos a τύχη y αὐτόματον. Una respuesta que nos permitirá comprender no sólo el sentido exacto de la finalidad atribuída al azar, sino también el carácter rector de la dimensión práctica que orienta la doctrina aristotélica sobre la suerte y la casualidad. La teleología del evento azaroso constituye la clave de comprensión de la interpretación aristotélica del fenómeno fortuito y, tal vez por ello, se presente como una de las afirmaciones más complejas y controvertidas del *corpus* aristotélico: pues, en efecto, ¿qué quiere decir que un acontecimiento fortuito se produce “con vistas a un fin”? ¿No afirma Aristóteles por doquier que el azar y la finalidad son nociones opuestas y contradictorias? ¿No son las expresiones ἔνεκά του y τέλος marcas de la racionalidad propia de procesos

¹⁰⁶⁹ *Física* II, 5, 196b17-33: “τῶν δὲ γιγνομένων τὰ μὲν ἐνεκά του γίγνεται τὰ δ' οὐ τούτων δὲ τὰ μὲν κατὰ προαίρεσιν, τὰ δ' οὐ κατὰ προαίρεσιν, ἀμφω δ' ἐν τοῖς ἐνεκά του, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ἐν τοῖς παρὰ τὸ ἀναγκάιον καὶ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐστὶν ἓνια περιὲν ἃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν τὸ ἐνεκά του. ἐστὶ δ' ἐνεκά του ὅσα τε ἀπὸ διανοίας αὖν πραχθεῖν καὶ ὅσα ἀπὸ φύσεως. τὰ δὲ τοιαῦτα ὅταν κατὰ συμβεβηκὸς γένηται, ἀπὸ τύχης φάμεν εἶναι”] καθάπερ οὖν ἐλέχθη, ὅταν ἐν τοῖς ἐνεκά του γιγνομένοις τοῦτο γένηται, τότε λέγεται ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης αὐτῶν δὲ πρὸς ἀλλήλα τὴν διαφορὰν τούτων ὑστερον διοριστέον: νῦν δὲ τοῦτο ἐστὼ φανερόν, ὅτι ἀμφω ἐν τοῖς ἐνεκά του ἐστὶν”.

naturales y de cursos de acción intencionales que se cumplen en la mayor parte de los casos? ¿Y no son las casualidades resultados irregulares y accidentales al margen de la orientación regular conforme a fines del universo natural? En definitiva, ¿cómo conciliar la inteligibilidad de los procesos finalísticos con la indeterminación de las causas accidentales?

B.3.1. AZAR Y TELEOLOGÍA: ¿ incompatibilidad o coopertenencia?

La atribución de un perfil teleológico a los fenómenos fortuitos constituye una de las contradicciones más sugerentes de la filosofía de Aristóteles. En numerosos pasajes de su obra encontramos una contraposición explícita entre la finalidad de los procesos finalísticos (naturaleza y acción racional) y la indeterminación de los resultados fortuitos, llegando a identificar el azar en sentido amplio (tanto *τύχη* como *αὐτόματον*) con una instancia no sólo ajena, sino claramente contraria a la finalidad misma¹⁰⁷⁰. Desde los escritos más tempranos se hace presente un empleo del vocabulario del azar en clara oposición a la noción de Naturaleza: *Physis* es identificada con el orden y la fuente de orden del dinamismo teleológico y la regularidad observables; *τύχη* y *αὐτόματον*, en cambio, aparecen como instancias paralógicas y paraintencionales que escapan o niegan la finalidad propia de los procesos naturales. Así, el fragmento 12 del *Protréptico* nos informa de que de las cosas que llegan a ser debidas a la suerte, ninguna se produce con vistas a un fin, ni existe para ellas fin alguno:

¹⁰⁷⁰ Intérpretes como A. Gotthelf han insistido en la inaceptabilidad de la atribución del carácter teleológico al evento fortuito, concibiendo esta peculiar propuesta del estagirita como “an aristotelian mortal sin of its own: it appears to permit chance events to be for the sake of something”, “Aristotle’s conception of final causality”, en: *Review of Metaphysics* 30 (1976-77), pp. 226-54, p. 253.

“De hecho, de las cosas que surgen por azar, ninguna se genera para algo, ni tiene una finalidad”¹⁰⁷¹

En la *Retórica* encontramos un pasaje contundente en la misma dirección:

“Se deben al *azar* (ἀπὸ τύχης) todos aquellos sucesos cuya causa es indefinida y que no se producen con el fin de algo ni siempre, ni la mayor parte de las veces, ni de modo regular (lo que, por otra parte, es claro por la definición de azar [τῆς τύχης]). Por el contrario, <se deben> a la *naturaleza* cuantos <hechos> tienen ellos mismos su causa y ésta es regular, puesto que acontece o siempre o la mayoría de las veces de la misma manera. En los sucesos que se producen fuera del orden natural no es preciso, en efecto, determinar con exactitud si se producen por una causa conforme a la naturaleza o por alguna otra, pues en esos casos podría muy bien opinarse que su causa es también el azar (τύχη)”¹⁰⁷².

Los Segundos Analíticos nos brindan otro testimonio de la oposición entre finalidad y azar:

“Entre las cosas originadas a partir del pensamiento, unas nunca se dan por azar, como una casa o una estatua, ni por necesidad, sino para algo; otras, en cambio, como la salud y la conservación, también se deben a la fortuna. <Esto último ocurre> sobre todo en aquellas cosas que es admisible que <se den> de tal manera o de tal otra: cuando la producción, sin deberse a la fortuna, es buena, <la cosa> se produce para algo, tanto por naturaleza como por arte. En cambio, nada se produce para algo gracias a la fortuna [ἀπὸ τύχης δ' οὐδὲν ἔνεκά του γίγνεται]”¹⁰⁷³

¹⁰⁷¹ *Protr.* fr. 12, trad. de C. Megino, op. cit.: “Τῶν μὲν οὐκ ἀπὸ τύχης γιγνομένων οὐδὲν ἐνεκά του γίγνεται, οὐδ' ἐστὶ τι τέλος αὐτοῖς”

¹⁰⁷² *Ret.* I, 10, 1369^a32-b5: “ἐστὶ δ' ἀπὸ τύχης μὲν τὰ τοιαῦτα γιγνόμενα, ὧν ἡ τε αἰτία ἄοριστος καὶ μὴ ἐνεκά του γίγνεται καὶ μήτε αἰετῶς μήτε ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ μήτε τεταγμένως· δῆλον δ' ἐκ τοῦ ὁρισμοῦ τῆς τύχης περὶ τούτων, φύσει δὲ ὧν ἡ τ' αἰτία ἐν αὐτοῖς καὶ τεταγμένη; ἡ γὰρ αἰετῶς ἡ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὠσαύτως ἀποβαίνει. τὰ γὰρ παρὰ φύσιν οὐδὲν δεῖ ἀκριβολογεῖσθαι πότερα κατὰ φύσιν ἢ τινα ἄλλην αἰτίαν γίγνεται: δόξειε δ' αὖν καὶ ἡ τύχη αἰτία εἶναι τῶν τοιούτων”.

¹⁰⁷³ *AnPost* II, 11, 95^a3-9: “ἐν δὲ τοῖς ἀπὸ διανοίας τὰ μὲν οὐδέποτε ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου ὑπάρχει, οἷον οἰκία ἢ ἀνδριάς, οὐδ' ἐξ ἀνάγκης, ἀλλ' ἐνεκά του, τὰ δὲ καὶ ἀπὸ τύχης, οἷον ὑγίεια καὶ σωτηρία. μάλιστα δὲ ἐν ὧσι ἐνδέχεται καὶ

Otros lugares amparan esta interpretación inicial del azar como negación y obstáculo de la finalidad. Sin ir más lejos, el capítulo 8 de *Física* II opone con claridad los sucesos producidos casualmente y los eventos naturales, pues lo casual acontece excepcionalmente y al margen de la finalidad, mientras que lo natural se produce en la mayor parte de los casos y en virtud del fin que le es propio según la forma específica:

“Porque las cosas mencionadas, y todas las que son por naturaleza, llegan a ser siempre o en la mayoría de los casos, lo que no sucede en los hechos debidos a la suerte o a la casualidad. Pues no parece resultado de la suerte ni de una mera coincidencia el hecho de que llueva a menudo durante el invierno, pero sí durante el verano; ni que haga calor en verano, pero sí en invierno. Así pues, ya que se piensa que las cosas suceden o por coincidencia o por un fin, y puesto que no es posible que sucedan por coincidencia ni que se deban a la casualidad, sucederán entonces por un fin (ἐνεκά του)”¹⁰⁷⁴

Las contradicciones perfiladas en estos pasajes se presentan de forma especialmente conflictiva en el interior de *Física* II 4-6. Recordemos el pasaje de II 5 citado recientemente:

“Ahora bien, algunas cosas suceden para algo, otras no. Y, entre las primeras, algunas por elección, otras no, aunque ambas pertenecen a lo que sucede para algo. Es claro, entonces, que entre las cosas que no suceden necesariamente ni en la mayoría de los casos hay algunas que pueden ser para algo. Es para algo cuanto pueda ser hecho como efecto del pensamiento o de la naturaleza. Pues bien, cuando tales hechos suceden por accidente decimos que son debidos a la suerte (...) Así pues, como se ha dicho, cuando en las cosas que suceden para algo concurren tales accidentes se dice entonces que estos son debidos a la casualidad o a la suerte. (La diferencia entre una y otra la

ωδε και ἄλλως, οταν, μὴ ἀπὸ τύχης, ἡ γένεσις ἢ ὥστε τὸ τέλος ἀγαθόν, ἐνεκά του γίνεται, και ἢ φύσει ἢ τέχνῃ. ἀπὸ τύχης δ' οὐδὲν ἐνεκά του γίνεται”.

¹⁰⁷⁴ *Fís.* II, 8, 198b34-a5: “ταῦτα μὲν γὰρ και πάντα τὰ φύσει ἢ αἰεὶ οὕτω γίνεται ἢ ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, τῶν δ' ἀπὸ τύχης και τοῦ αὐτομάτου οὐδέν. οὐ γὰρ ἀπὸ τύχης οὐδ' ἀπὸ συμπτώματος δοκεῖ εἶναι πολλάκις τοῦ χειμῶνος, ἀλλ' ἐὰν ὑπὸ κύνα: οὐδὲ καύματα ὑπὸ κύνα, ἀλλ' ἀπὸ χειμῶνος. εἰ οὖν ἢ ἀπὸ συμπτώματος δοκεῖ ἢ ἐνεκά του εἶναι, εἰ μὴ οἷόν τε ταῦτ' εἶναι μήτε ἀπὸ συμπτώματος μήτ' ἀπὸ ταῦτομάτου, ἐνεκά του ἀπὸ εἶη”; cf. *DC* I, 12, 283^a 30ss; *Top.* II 6, 112b1-25; *EE* VIII, 2, 1247^a31-33.

determinaremos más adelante; de momento queda claro que ambas se refieren a las cosas que suceden para algo.)”¹⁰⁷⁵

El capítulo se cierra con esta conclusión: “Así, como se ha dicho, la suerte y la casualidad son causas accidentales de cosas que pueden suceder, pero no absolutamente ni en la mayoría de los casos, y de éstas de las que pueden suceder para algo”¹⁰⁷⁶

La controversia implícita en estas afirmaciones va más allá de la distinción conceptual entre φύσις y τύχη. En efecto, ésta parece constituir el horizonte de un primer rechazo a toda identificación de la noción de lo fortuito con el orden de la finalidad. Y muestra de ello son los pasajes externos a la *Física* que hemos seleccionado más arriba. Ahora bien, sobre este horizonte se levantan aún las contradicciones propias de la doctrina específica de las lecciones de filosofía natural, sobre las que algunos estudiosos han llamado debidamente la atención¹⁰⁷⁷. En efecto, Aristóteles parece estar cayendo en una flagrante contradicción al afirmar, simultáneamente, que los *acontecimientos fortuitos pertenecen a las cosas que se producen con vistas a un fin* (196b33; 197^a6 y 197b21) y que *los resultados fortuitos no constituyen el fin propio hacia el cual un determinado proceso teleológico estaba orientado*, es decir, que carecen de una causa final en sentido estricto (196b34-35; 197^a16; 199b21-22). Siguiendo las indicaciones de Lennox, los contenidos de *Física* II nos permiten realizar las siguientes consideraciones:

¹⁰⁷⁵ *Física* II, 5, 196b17-33: “τῶν δὲ γιγνομένων τὰ μὲν ἐνεκὰ τοῦ γιγνέσθαι τὰ δ’ οὐ τούτων δὲ τὰ μὲν κατὰ προαιρέσιν, τὰ δ’ οὐ κατὰ προαιρέσιν, ἀμφω δ’ ἐν τοῖς ἐνεκὰ τοῦ, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ἐν τοῖς παρὰ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐστὶν ἐνιαυτοὶ ἃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν τὸ ἐνεκὰ τοῦ. ἐστὶ δ’ ἐνεκὰ τοῦ ὅσα τε ἀπὸ διανοίας αὖν πραχθεῖν καὶ ὅσα ἀπὸ φύσεως. τὰ δὲ τοιαῦτα ὅταν κατὰ συμβεβηκὸς γένηται, ἀπὸ τύχης φημὲν εἰπὼν] καθάπερ οὖν ἐλέχθη, ὅταν ἐν τοῖς ἐνεκὰ τοῦ γιγνομένων τούτο γένηται, τότε λέγεται ἀπὸ ταῦτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης αὐτῶν δὲ πρὸς ἄλλα τὴν διαφορὰν τούτων ὑστερον διοριστέον: νῦν δὲ τούτο ἐστὼ φανερόν, ὅτι ἀμφω ἐν τοῖς ἐνεκὰ τοῦ ἐστὶν”.

¹⁰⁷⁶ II, 5, 197^a32-35: “ἐστὶ μὲν οὖν ἀμφω αἰτία, καθάπερ εἴρηται, κατὰ συμβεβηκὸς καὶ ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον ἐν τοῖς ἐνδεχομένοις γιγνεσθαι μὴ ἀπλῶς μὴδ’ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, καὶ τούτων ὅσ’ αὖν γένοιτο ἐνεκὰ τοῦ”.

¹⁰⁷⁷ James Lennox ha sido el responsable de especificar los problemas de la propuesta aristotélica más allá de la contraposición entre los conceptos de φύσις y τέλος, por un lado -notas de orden y regularidad- y τύχη y αὐτόματον, por el otro- rasgos de irregularidad e indeterminación-. En concreto, Lennox se centra en el examen de τέλος, que es simultáneamente atribuido a y negado del acontecimiento fortuito, Lennox, J. G., “Aristotle on chance”, op. cit.

1. en primer lugar, “para algo”, “con vistas a un fin” o “ἐνεκά του” es todo aquello que puede ser hecho como efecto del pensamiento o de la naturaleza: ἐστὶ δ’ ἐνεκά του ὅσα τε ἀπὸ διανοίας αὐτὴν πραχθεῖη καὶ ὅσα ἀπὸ φύσεως¹⁰⁷⁸

2. en segundo lugar, la suerte y la causalidad son causas de acontecimientos cuyas causas podrían haber sido también el pensamiento o la naturaleza¹⁰⁷⁹

3. Por ello podemos decir, en tercer lugar, que la suerte y la casualidad pertenecen al orden de lo que es “para algo” o “con vistas a un fin”, pues sabemos ya que para algo es cuanto pueda ser hecho como efecto del pensamiento o de la naturaleza.

4. Ahora bien, tales propuestas están en clara contradicción con la afirmación de que los acontecimientos fortuitos no son el resultado propio de los procesos que desembocan en ellos, esto es, que su acontecer no responde al propósito o la causa final que puso en marcha la trayectoria en la que emerge el evento fortuito¹⁰⁸⁰

Efectivamente, si el acontecimiento fortuito pertenece al orden de los fines y si asumimos la lectura tradicional de la teleología aristotélica, entonces hemos de aceptar que el resultado fortuito cumple con las condiciones propias de los procesos teleológicos, a saber: que constituye la culminación propia o fin hacia el que un determinado curso de acción estaba orientado y, por ende, que en el resultado existe una determinación causal-final que funciona como motivación de un curso de acción finalístico, poniendo en marcha el desarrollo del mismo y justificándolo epistémicamente en el plano de la explicación. No obstante, parece claro que lo fortuito no puede significar al mismo tiempo lo teleológico, y no sólo por las definiciones que

¹⁰⁷⁸ *Fís.* II, 5, 196b21-22.

¹⁰⁷⁹ „Pero, puesto que la casualidad y la suerte son causas de las cosas que, pudiendo ser causadas por la inteligencia o por la naturaleza, han sido causadas accidentalmente por algo, y puesto que nada accidental es anterior a lo que es por sí, es evidente que ninguna causa accidental es anterior a una causa por sí. La casualidad y la suerte son, entonces, posteriores a la inteligencia y a la naturaleza” [ἐπεὶ δ’ ἐστὶ τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη αἰτία ὧν αὐτὴν ἡ νοῦς γένοιτο αἰτίος ἢ φύσις, οὔταν κατὰ συμβεβηκὸς αἰτιὸν τι γένηται τούτων αὐτῶν, οὐδὲν δὲ κατὰ συμβεβηκὸς ἐστὶ πρότερον τῶν καθ’ αὐτό, δῆλον ὅτι οὐδὲ τὸ κατὰ συμβεβηκὸς αἰτιὸν πρότερον τοῦ καθ’ αὐτό. ὑστερον ἄρα τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη καὶ νοῦ καὶ φύσεως], *ibíd.* II, 6, 198^a5-10.

¹⁰⁸⁰ *Ibíd.* II 5, 196b34; 197^a16, a18, a30 y II, 8, 199b21-22.

encontramos en el *Protréptico*, *De caelo*, *EE*, *Topicos*, *Retórica* y *Física* II 8, sino, aún más, por los ejemplos explícitos seleccionados por Aristóteles para ilustrar la teleología como característica de lo fortuito. En concreto, por el ejemplo de la recuperación inesperada por parte del acreedor del dinero que se le debía como resultado de su deseo de ver una obra de teatro y de su consecuente presencia en el ágora:

“Así, por ejemplo, si lo hubiera sabido el acreedor habría ido a determinado lugar cuando su deudor estaba recibiendo allí el dinero; pero, aunque no fue con ese propósito, por accidente recuperó su dinero cuando llegó a ese lugar. Y, aunque suela frecuentarlo, lo que ocurrió no fue por necesidad ni porque así suceda en la mayor parte de los casos. El fin, recuperar lo que se debe, no es una de las causas presentes en él, sino u objeto de elección y u resultado del pensamiento; se dice entonces que fue allí fortuitamente”¹⁰⁸¹

Y algo más adelante en la exposición: “...y la suerte es una causa accidental. Pero en sentido estricto la suerte no es causa de nada. Así, la causa de una casa es el que la construye, pero accidentalmente lo es el flautista; y en el caso del hombre que fue a la plaza y recuperó su dinero, sin haber ido con ese propósito, un número ilimitado de cosas podría ser causa por accidente: podría querer ver a alguien, o evitar a alguien, o perseguir a alguien, o ver un espectáculo”¹⁰⁸².

Por último, en el capítulo dedicado al examen del dinamismo natural teleológico, encontramos las siguientes consideraciones: “El fin y lo que se hace para ello, pueden llegar a ser también como resultado de la suerte. Así, decimos que fue debido a la suerte

¹⁰⁸¹ Ibid. II, 5, 196b23-197a3 “οἷον ἐνεκα τοῦ ἀπολαβεῖν τὸ ἀργύριον ἦλθεν ἀν κομιζομένου τὸν ἔρανον, εἰ ἦδει: ἦλθε δ’ οὐ τούτου ἐνεκα, ἀλλὰ συνέβη αὐτῷ ἔλθειν, καὶ ποιῆσαι τοῦτο τοῦ κομισασθαι ἐνεκα: τοῦτο δὲ οὐθ’ ὡς ἐπι τὸ πολὺ φοιτῶν εἰς τὸ χωρίον οὐτ’ ἐξ ἀνάγκης: ἐστὶ δὲ τὸ τέλος, ἡ κομιδὴ, οὐ τῶν ἐν αὐτῷ αἰτιῶν, ἀλλὰ τῶν προαιρετῶν καὶ ἀπὸ διανοίας: καὶ λέγεται γε τότε ἀπὸ τύχης ἔλθειν”.

¹⁰⁸² Ibid., 197a12-23: “κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ γίγνεται, καὶ ἐστὶν αἰτιον ὡς συμβεβηκὸς ἡ τύχη: ὡς δ’ ἀπλῶς οὐδενός: οἷον οἰκίας οἰκοδόμος μὲν αἰτιος, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ αὐλητής, καὶ τοῦ ἐλθόντα κομισασθαι τὸ ἀργύριον, μὴ τούτου ἐνεκα ἐλθόντα, ἀπειρα τὸ πλῆθος: καὶ γὰρ ἰδεῖν τινὰ βουλόμενος καὶ διωκων καὶ φεύγων καὶ θεασόμενος. καὶ τὸ φάναι εἶναι τι παράλογον τὴν τύχην ὀρθῶς: ὁ γὰρ λόγος ἦ τῶν αἰωνόντων ἦ τῶν ὡς ἐπι τὸ πολὺ, ἡ δὲ τύχη ἐν τοῖς γιγνομένοις παρὰ ταῦτα. ὡστ’ ἐπειὶ ἄοριστα τὰ οὕτως αἰτία, καὶ ἡ τύχη ἄοριστον. ὁμῶς δ’ ἐπ’ ἐνίων ἀπορήσειεν ἂν τις, ἀρ’ οὐν τὰ τυχόντα αἰτί’ ἀν γένοιτο τῆς τύχης”.

que llegara el extranjero y que se marchase después de pagar el rescate, pues se comportó como si hubiera venido para ese fin, cuando en realidad no vino para eso, sino que sucedió accidentalmente, pues la suerte es una causa accidental, como hemos dicho antes. Pero cuando algo ocurre siempre, o en la mayoría de los casos, no es accidental ni debido a la suerte, y en las cosas naturales es siempre así, si nada lo impide”¹⁰⁸³

En el primero de los ejemplos, la recuperación del dinero por parte del acreedor no constituye la causa final o propósito de su presencia en la plaza. Sin embargo, pese a no ser este su objetivo, el acreedor recupera inesperadamente lo que se le debe y con ello, como indica Aristóteles, realiza un cierto fin. Un fin que, sin embargo, no se encontraba entre sus intenciones a la hora de tomar la decisión de llegarse a la plaza por determinados asuntos y que, consecuentemente, no puede ser considerado causa propia –eficiente y final- de la recuperación de la deuda, ni puede ofrecerse como razón suficiente válida desde un punto de vista explicativo.

¿Qué significa este empleo aparentemente contradictorio de la finalidad propuesto por Aristóteles? ¿Son o no son “para algo” y “con vistas a un fin” los acontecimientos excepcionales y accidentales que identificamos con resultados de la suerte y la casualidad? ¿Puede o no puede ser la teleología uno de los atributos elementales de lo fortuito? Y si puede serlo, ¿cómo entender que los resultados debidos a la suerte y la casualidad son *ἔνεκά του* y, al mismo tiempo, no se producen en virtud del fin que pone en movimiento el curso de acción que desemboca en los mismos? ¿Qué significa que lo fortuito es “para algo” si lo fortuito es lo que se da al margen de lo “para algo” y aparece, además, como distinto de aquello para lo cual un proceso fue puesto en marcha? La exposición de las contradicciones de la doctrina aristotélica llevada a cabo por Lennox abre la vía de una consideración alternativa de la finalidad implicada en los fenómenos fortuitos. Una vía que ya había sido ensayada por comentaristas de la talla de Simplicio, Porfirio, Temistio, Juan Filopón y que será secundada por autores como

¹⁰⁸³ Ibid. II, 8, 199b18-26: “τὸ δὲ οὐκ ἐνεκα, καὶ ὁ τούτου ἐνεκα, γένοιτο αὖν καὶ ἀπὸ τύχης, οἷον λέγομεν οὔτι ἀπὸ τύχης ἦλθεν ὁ ξένος καὶ λυσάμενος ἀπῆλθεν, οὔταν ὡσπερ ἐνεκα τούτου ἔλθωιν πράξει, μὴ ἐνεκα δὲ τούτου ἔλθῃ. καὶ τοῦτο κατὰ συμβεβηκός· ἡ γὰρ τύχη τῶν κατὰ συμβεβηκός αἰτιῶν, καθάπερ καὶ πρότερον εἶπομεν, ἀλλ’ οὔταν τοῦτο αἰεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γένηται, οὐ συμβεβηκός οὐδ’ ἀπὸ τύχης· ἐν δὲ τοῖς φυσικοῖς αἰεὶ οὕτως, αὖν μὴ τι ἐμποδίσῃ”. II, 8, 199b18-26

W.D Ross, L. Judson, J. Lennox, J.J. Dudley, J. Möllers y N. Kaul en nuestros días¹⁰⁸⁴. Aquella que consiste, básicamente, en subrayar la necesidad de entender la expresión ἔνεκά του aplicada a τύχη y αὐτόματον en un sentido secundario y distinto del tradicional, esto es, con un *significado no causal-explicativo*.

La oposición ente lo fortuito y lo teleológico ha sido materia de discusión constante entre los especialistas en el pensamiento Aristóteles. Por un lado, encontramos a quienes, ateniéndose a los textos citados con anterioridad y a la ambigüedad presente en II 4-6, han querido insistir en la completa incompatibilidad entre la teleología y el azar en la filosofía del estagirita. En el interior de sus propuestas encontramos algunos de los errores de interpretación fundamentales que tuvimos ocasión de señalar en su momento: los errores derivados de una lectura científicista y meramente empirista de la propuesta aristotélica que lleva a identificar el orden de lo fortuito con las nociones de interrupción y obstáculo a la actividad teleológica de la naturaleza¹⁰⁸⁵. Frente a estas posiciones, y tras el excelente trabajo de investigación realizado por Wolfgang Wieland, actualmente parece establecida una lectura no excluyente de las nociones de azar y teleología en el pensamiento de Aristóteles¹⁰⁸⁶. En efecto, Aristóteles desarrolla su teoría sobre τύχη y αὐτόματον en la medida en que integra y ajusta a su doctrina etiológica y, en concreto, a su teleología los resultados ganados en el análisis lingüístico y en la confrontación dialéctica con la tradición precedente. La ejecución efectiva de este método de aproximación al fenómeno del azar se produce partiendo de la asunción tácita pero contundente de un presupuesto teórico, a saber: sólo es posible un discurso coherente en torno al azar, la suerte y la casualidad en el contexto de una explicación teleológica de la naturaleza, del mismo modo en que sólo es posible un discurso coherente sobre el *ser por*

¹⁰⁸⁴ Dudley, J.J., The evolution of the concept of chance..., op. cit., esp. pp. 24-36; Judson, L., "Chance and always...", op. cit; Kaul, N., Der Zufall und die Theorie des tragischen Handlungsablaufes bei Aristoteles (eine Interpretation von Phys. B 4-6, 195b31-198a13 und Ars Poet. 9, 1452a1-10), op. cit., esp. pp. 28-33; Lennox, J., "Aristotle on Chance", op. cit; Möllers, J. *Der praktische Zufall*, op. cit; p. 7; Ross, W.D, *Aristotle's Physics*, op. cit. Para las referencias y las críticas a las interpretaciones de Simplicio, Porfirio y Filopón, vid. el artículo de Lennox y Dudley, op. cit., p. 26, n. 12.

¹⁰⁸⁵ A los trabajos de Mansion (op cit., pp. 179-188) y Zeller (op. cit., Zweiter Teil, Zweite Abteilung, pp. 330ss y 427ss) revisados en el *status* hay que añadir el estudio de Loening, R., *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, Hildesheim, Jena, 1903, pp. 155-156, n. 57 y 160-61. Para la crítica a estas posiciones vid. W. Wieland, *Die Physik*..., op. cit., pp. 255-59 y supra pp. 259 y ss.

¹⁰⁸⁶ Wieland ha sido secundado, entre otros, por Charlton, Lennox, Möllers, Dudley, Quevedo, Boeri Y A. Vigo.

accidente en un marco conceptual articulado en torno a las nociones de οὐσία (nivel estructural), φύσις (nivel dinámico) y νοῦς (nivel práctico)¹⁰⁸⁷. Una explicación que se extiende más allá de los procesos naturales del universo físico, incluyendo el ámbito de la acción racional como desarrollo de cursos de acción intencionales orientados a la consecución de ciertos fines. Por ello, podemos reformular en los siguientes términos el presupuesto teórico sobre el que se sustenta la investigación aristotélica del azar. Hablamos de τύχη y αὐτόματον:

- a) bien en el marco de procesos naturales orientados a la consecución de fines según la pauta estructural o esencia (*eidos*) del ente móvil,
- b) bien en el contexto de cursos de acción racionales e intencionales impulsados por la proyección deliberada del τέλος y encaminados a la consecución del mismo mediante la selección de los medios adecuados, y ello en un orden situacional ya siempre dado.

Aristóteles habla de acontecimientos ἀπὸ τυχης o ἀπὸ ταυτομάτου, esto es, de resultados casuales, excepciones o estados de cosas fortuitos allí y sólo allí donde es posible individuar procesos teleológicos naturales o intencionales, esto es, allí donde podemos ofrecer un marco global de explicación fundamentado en la racionalización de los procesos y las acciones según causas finales, motivos o intenciones¹⁰⁸⁸. Por todo ello, lejos de representar dos conceptos opuestos y excluyentes, τύχη y τέλος resultan ser absolutamente complementarios. No hay azar más que en el interior de una ordenación estructural que posibilita el movimiento hacia la plenitud del fin; no hay discurso filosófico en torno al azar si no es dentro de un contexto de explicación teleológica. Del mismo modo, no hay teleología natural sin la aceptación de un margen de operatividad para la generación de espacios de significación práctica distintos de los fines propios que ponen en movimiento un proceso o una acción deliberada¹⁰⁸⁹.

¹⁰⁸⁷ Este es el sentido del párrafo que cierra el capítulo 6 de *Física* II.

¹⁰⁸⁸ *Física* II, 5, 197^a5ss.

¹⁰⁸⁹ En efecto, que haya teleología en los procesos naturales implica la aceptación de importantes premisas: en primer lugar, hay movimiento y el movimiento es la modalidad esencial de los seres naturales, definidos en cuanto tales como aquellos que tienen en sí mismos el principio de su movimiento y su reposo; en segundo lugar, ese movimiento, en cuanto natural, está orientado teleológicamente. La *Physis*, en efecto, en la medida en que es principio estructural en su sentido esencial, impone a la sustancia natural una pauta o modelo de conducta según el cual se orienta el movimiento de la misma. El

Sin embargo, la asunción del carácter teleológico de lo fortuito no demanda una mera aceptación de la compatibilidad de la teleología y el azar, sino una explicación genuina y coherente de su necesaria proximidad. Y es ahí donde los intérpretes del segundo grupo deben enfrentarse de nuevo a la pregunta inevitable: ¿en qué sentido está afirmando Aristóteles en *Física* II, 4-6 que los acontecimientos fortuitos pertenecen al orden de los fines o que son “para algo”? La respuesta a estos interrogantes depende de la interpretación que demos a la expresión aristotélica ἔνεκά του, que en español traducimos como “para algo”, “con vistas a”, “en virtud de un fin”¹⁰⁹⁰, pues, efectivamente, Aristóteles abre la polémica sobre el sentido teleológico de lo fortuito con estas palabras: “Ahora bien, algunas cosas suceden para algo, otras no.”¹⁰⁹¹ La comprensión de la doctrina sobre la suerte y la casualidad dependerá directamente del sentido que otorguemos a la expresión ἔνεκά του. Y ese sentido, como anunciábamos más arriba tras la exposición de las contradicciones, parece obligarnos a asumir un significado secundario distinto del tradicional. De lo contrario, no parece viable combinar las nociones de azar y teleología en la doctrina aristotélica sobre τύχη y

nivel dinámico de la realidad aparece, en este sentido, en perfecta complementariedad con su distribución ontológica, donde el sentido principal de la οὐσία es también el *eîdos*; en tercer lugar, el hecho del movimiento queda posibilitado por el repertorio conceptual con que Aristóteles afronta su proyecto de una ciencia del devenir: los conceptos reflexivos de materia y forma, por un lado, y de potencia y acto, por el otro. La asunción de la materia y la potencia como elementos indisociables del ser móvil implican, por su parte, la negación de todo determinismo absoluto, intensificando la idea de la contingencia como espacio ontológico de indeterminación y, por ende, como apertura a la posibilidad –capacidad de no ser, potencia de no ser o de ser de otro modo distinto al actual- de que todo movimiento natural fracase en el cumplimiento de sus potencialidades. El mundo natural, esto es, material y sometido al cambio, es constitutivamente contingente: lo que en él sucede, sucede regularmente, pero no siempre ni necesariamente. Asimismo, ese mundo natural contingente constituye el plano sobre el que se desarrolla la existencia temporal del hombre y, en cuanto tal, se perfila como ámbito abierto a la intervención racional del agente sobre un plano de libertad, esto es, de proyección de los fines deseados hacia un futuro no predeterminado e incierto que activa y nutre la inteligencia práctica del hombre que delibera acerca de los medios adecuados para alcanzar sus objetivos, consciente de que toda acción racional está ya siempre contextualizada y expuesta, en cuanto tal, a la posibilidad de su no realización, su frustración o su desviación. Estas tres premisas permiten comprender por qué la teleología implica el azar: en efecto, en la medida en que hay movimiento en el orden natural, y en la medida en que ese orden natural se caracteriza por la ausencia de un determinismo absoluto, siempre queda abierta la posibilidad de los acontecimientos inesperados o contrarios a los fines formales, instancias imprevisibles y posibles que interfieren, sin invalidarlo ni frustrarlo necesariamente, en el orden teleológico. Cf. Capecci, A., *Struttura e fine. La logica della teleologia aristotelica*, L’Aquila, 1978 y Wieland, W., *Die Physik...*, op. cit., pp. 255ss.

¹⁰⁹⁰ Acerca de la función causal-final de la partícula ἔνεκα + genitivo, “con vistas a”, vid. Conti, Crespo y Maquieira, *Sintaxis del griego clásico*, Gredos, Madrid, 2003, p. 173.

¹⁰⁹¹ *Fís.* II, 5, 196b17-18: “τῶν δὲ γιγνομένων τὰ μὲν ἐνεκά του γίγνεται τὰ δ’ οὐ”.

αὐτόματον . Si nos atenemos a los textos aristotélicos, dicha expresión puede tener en Aristóteles al menos dos significados fundamentales¹⁰⁹²:

a) por un lado, decimos que es para algo aquello que ocurre con vistas al cumplimiento de un determinado fin. Ese fin funciona como τέλος o causa final de un proceso, es decir, como el resultado en virtud del cual dicho proceso fue puesto en marcha. El devenir del proceso es, por ende, un devenir orientado y guiado desde la determinación formal-final del τέλος, que aparece finalmente como αἰτία ἔνεκά του de un resultado concreto. Este sentido de ἔνεκά του es lo que conocemos como sentido causal-explicativo y rige la interpretación tradicional estándar de los acontecimientos teleológicos en el pensamiento de Aristóteles, tanto en el plano natural como en el intencional. En el orden de los procesos naturales, “las plantas producen hojas con el fin de proteger sus frutos y dirigen sus raíces hacia abajo para nutrirse y no hacia arriba”¹⁰⁹³, del mismo modo que la golondrina hace su nido y la araña teje su tela “por un impulso natural y por un propósito”¹⁰⁹⁴. En el plano de las acciones intencionales, si tomamos el ejemplo del acreedor que se dirige a la plaza con el fin de ver una obra de teatro, la instancia que pone en marcha, justifica y explica la presencia del individuo en la plaza es su deseo, esto es, su propósito de contemplar una pieza teatral. A ese objetivo lo denominamos causa final y explicativa de un determinado resultado, a saber: ver una obra de teatro, pues es exactamente *para ver una obra de teatro* para lo que el acreedor se dirigió a la plaza.

b) por otro lado, podemos interpretar la expresión “para algo” desde el punto de vista del *resultado actual* de un proceso teleológico que, sin embargo, no constituye la causa propia en virtud de la cual dicho curso de acción fue puesto en marcha. El acreedor no se dirige a la plaza, en efecto, para recuperar su dinero, pero el caso es que lo recupera y que dicho reembolso puede ser considerado como un fin o, mejor aún, como *aquello*

¹⁰⁹² Para los significados de εἰνεκά του en Aristóteles, vid : *De gen anim* 742a28-29; *Ret.* I, 7, 1363b16-17; *De An* II, 4, 415b1-3; 415b20-21; *Fis.* II 194b1 y *Met.* XII, 7, 1072b2-4; *EN* III, 1, 1111^a5, V, 8, 1135b12 y *EE* II, 9, 1225b2. Para su interpretación: Gaiser, K., “Das zweifache Telos bei Aristoteles”, en: Düring, I (ed.) *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, L. Stiehm, Heidelberg, 1969, pp. 97-113; cf. Gotthelf A., “Aristotle conception of final causality”, op. cit., p. 227.

¹⁰⁹³ “τὰ φυτὰ τὰ φύλλα εἰνεκα τῶν καρπῶν καὶ τὰς ῥιζὰς οὐκ ἄνω ἀλλὰ κάτω τῆς τροφῆς”, *Fis.* II, 8, 199^a27-28.

¹⁰⁹⁴ *ibíd.* 199^a26-30.

que tiene la apariencia de un fin, pues es posible imaginar que el acreedor se hubiera dirigido a la plaza en busca del deudor de haber sabido que éste se encontraba allí¹⁰⁹⁵. El sentido teleológico de dicho resultado no sería ya el causal-explicativo, pues las causas propias que justifican la presencia del acreedor en la plaza no pueden explicar más que accidentalmente la recuperación del dinero. Su identidad se configura, más bien, en la medida en que el evento inesperado asume la apariencia de un fin que podría haber sido perseguido y culminado como efecto de la naturaleza o del pensamiento, pero que, en realidad, no lo fue más que de modo aparente. Esta interpretación contribuye a fundamentar lo que Wieland bautizó como una *Als-Ob Teleologie*: “Es handelt sich beim Zufall um eine scheinbare, eine Als-Ob Teleologie; diese liegt dann vor, wenn ein Zweck erreicht wird, obwohl er nicht als solche intendiert gewesen war. Dieser Zweck wird dann sozusagen beiläufig, d.h., bei Gelegenheit der Intention eines anderen Zwecks erreicht... Die Als-Ob Teleologie ist nur das Moment, das das Zufällige unter den unendlichen beiläufigen Ursachen, die üblicherweise unbemerkt bleiben, heraushebt”¹⁰⁹⁶ El resultado alcanzado de modo accidental parece ser un fin, pues tiene

¹⁰⁹⁵ Cf. II, 8, 199b21. Un acontecimiento fortuito no puede ser llamado fin en sentido propio por varias razones: porque en sentido propio, la suerte y la casualidad no son causas de nada, sino sólo por accidente. Ello nos llevaría a pensar que la suerte y la casualidad pueden ser causas finales por accidente (como sugiere Lennox en el artículo citado supra), pero Aristóteles especifica bien claro en 198 a 3ss que ambas son causas eficientes: “En cuanto al modo en que son causas [τύχη y αὐτόματον], ambas lo son como aquello de donde comienza el movimiento; pues siempre son causas [accidentales, se entiende], o de cosas que resultan por naturaleza o de cosas que resultan por el pensamiento, y el número de ellas puede ser ilimitado” [τῶν δὲ τρόπων τῆς αἰτίας ἐν τοῖς οὐθεν ἢ ἀρχῇ τῆς κινήσεως ἐκάτερον αὐτῶν: ἡ γὰρ τῶν φύσει τι ἡ τῶν ἀπὸ διανοίας αἰτίων ἀεὶ ἐστίν: ἀλλὰ τούτων τὸ πλῆθος ὁρίστων.], *Fís.* II, 6, 198^a3-6. En segundo lugar, lo fortuito no puede ser llamado fin en sentido estricto porque el fin es “lo que por naturaleza sigue a otra cosa, o necesariamente, o las más de las veces” (*Poetica* 1450b29-30: “τελευτή δὲ τὸ ὑπαντιῶν ὃ αὐτὸ μὲν μετ’ ἄλλο πέφυκεν εἶναι ἢ ἐξ ἀνάγκης ἢ ὡς ἐπιτὸ πολὺ, μετὰ δὲ τοῦτο ἄλλο οὐδέν: “), mientras que lo fortuito es lo contrario. Por ello, el azar puede ser identificado con un fin sólo de manera aproximativa, esto es, en la medida en que sus resultados tienen la apariencia de fines, parecen fines, pero, en realidad, no son más que efectos, resultados coincidentes.

¹⁰⁹⁶ *Die aristotelische Physik...*, op. cit., p. 259; cf. Vigo, A., *Zeit und Praxis...*, op. Cit., pp. 149-153; Wieland extrae el “Als-Ob” del ὥσπερ aristotélico en el ejemplo del rescate en II 8,: “El fin y lo que se hace para ello, pueden llegar a ser también como resultado de la suerte. Así, decimos que fue debido a la suerte que llegara el extranjero y se marchase después de pagar el rescate, pues se comportó como si hubiera venido para este fin (ὥσπερ ἔνεκα τούτου ἐλθὼν πράξει), cuando en realidad no vino para eso, sino que sucedió accidentalmente, pues la suerte es una causa accidental. Pero cuando algo ocurre siempre o en la mayoría de los casos, no es accidental ni debido a la suerte, y en las cosas naturales es siempre así, si nada lo impide.” [τὸ δὲ οὐκ ἐνεκα, καὶ ὃ τούτου ἐνεκα, γένοιτο αὖν καὶ ἀπὸ τύχης, οἷον λέγομεν οὐτι ἀπὸ τύχης ἦλθεν ὁ ξένος καὶ λυσάμενος ἀπῆλθεν, οἷαν ὥσπερ ἐνεκα τούτου ἐλθὼν πράξει, μὴ ἐνεκα δὲ τούτου ἐλθῇ. καὶ τοῦτο κατὰ συμβεβηκός ἢ γὰρ τύχη τῶν κατὰ συμβεβηκός αἰτίων, καθάπερ καὶ πρότερον εἶπομεν. ἀλλ’ οἷαν τοῦτο αἰεὶ ἢ ὡς ἐπιτὸ πολὺ γένηται, οὐ συμβεβηκός οὐδ’ ἀπὸ τύχης: ἐν δὲ τοῖς φυσικοῖς ἀεὶ οὕτως, αὖν μὴ τι ἐμποδίσῃ.], II, 8, 199b18-26.

la apariencia de aquello que podría haber sido programado como tal por un sujeto racional o por un programa dinámico natural. De acuerdo con esta lectura, un acontecimiento pertenece a la esfera de los fines en cuanto que representa aquello que, no siendo el objetivo propio de un proceso teleológico, aparece sin embargo como un *fin no perseguido*, es decir, como aquello que podría haber sido identificado con un fin y pretendido por la naturaleza o por el pensamiento..

Las dos lecturas de la expresión ἔνεκά του parecen convincentes. La primera, sin duda, porque constituye la interpretación estandarizada de la teleología aristotélica. Y la segunda, por su parte, por la sencilla razón de que ofrece una alternativa a la afirmación contradictoria de que los acontecimientos fortuitos pertenecen al orden teleológico. Es decir, la doctrina del azar parece alcanzar un cierto grado de coherencia si asumimos que ἔνεκά του es empleado por Aristóteles en un sentido no causal-explicativo y que tal sentido es el que aparece atribuido a los fenómenos azarosos. Dicho sentido se resuelve en la *apariencia de finalidad* de los acontecimientos fortuitos, que no siendo perseguidos como fines ni explicados por causas finales, emergen *como si* tal fuera el caso. Veamos un poco mejor en qué consiste esta interpretación del ἔνεκά του aristotélico y cuáles son sus problemas fundamentales.

La interpretación no causal de la expresión ἔνεκά του y la propuesta de una lectura de la teleología aristotélica en términos aparienciales encuentra en Ross su primer y más fiel intérprete: “Aristotle’s whole conception of the general course of nature as being ἔνεκά του, though not κατὰ προαίρεσιν or διάνοιαν (see the contrast in 196b18-22), is the conception of the merely ‘de facto teleology’, that in which results that were not aimed at yet present the appearance of having been aimed at”¹⁰⁹⁷ Entre otras razones, el éxito de su propuesta se fundamenta en el respaldo histórico de la misma, pues, en efecto, viene avalada por los comentarios de Juan Filopón¹⁰⁹⁸, Temistio¹⁰⁹⁹ y

¹⁰⁹⁷ *Aristotle’s Physics*, op. cit., p. 518. Esta es la línea de interpretación seguida y perfeccionada por Wolfgang Wieland, quien escribe: “Man wird enttäuscht werden, wenn man in der aristotelischen Analyse mehr als den Nachweis sucht, dass die Begrifflichkeit von Zweck und Worumwillen, die wir schon immer in der gewöhnlichen Redeweise anwenden ... auch auf das natürliche Geschehen anwenden dürfen... Für Aristoteles ist die Zweckkategorie ein äusserst nützliches Hilfsmittel der Forschung. Verborgene zielstrebig wirkende oder unbewusst schaffende Kräfte haben für ihn dagegen bestenfalls metaphorische Bedeutung“, op. cit., pp. 271-2.

¹⁰⁹⁸ *In arist.phys.*, 269, 7-9; 270, 19-20; 283, 25; 284,2.

Simplicio¹¹⁰⁰. En líneas generales, la interpretación de Ross pretende dar una definición no explicativa del fin atribuido a los acontecimientos fortuitos, es decir, una definición en la que el resultado fortuito sea considerado, en efecto, como resultado, pero no como objetivo pretendido, perseguido o programado o causa final.¹¹⁰¹ De modo que todo acontecimiento que sea denominado fortuito o atribuido a *τύχη* o *αὐτόματον* habrá de ser un efecto excepcional, accidental y no pretendido. Un resultado distinto, en definitiva, de la causa que se encuentra en el origen del proceso en el cual emerge accidentalmente un efecto inesperado¹¹⁰². Si aceptamos esta caracterización, nos resta saber en qué sentido un acontecimiento accidental, excepcional y no intencional puede, sin embargo, ser concebido como un fin¹¹⁰³. A juicio de Ross, el carácter teleológico del acontecimiento fortuito reside en el hecho de que dicho resultado, aun no habiendo sido proyectado o deseado, *podría haber sido perseguido como un fin*¹¹⁰⁴. Esta tesis encuentra respaldo en algunos de los pasajes de *Física* II 5 que hemos señalado con anterioridad: “Es para algo –afirma Aristóteles– cuanto pueda ser hecho como efecto del pensamiento o de la naturaleza”. Y, algo más adelante, en relación con el ejemplo del acreedor y el deudor: “Así, por ejemplo, si lo hubiera sabido el acreedor habría ido a determinado lugar cuando su deudor estaba allí recibiendo un dinero; pero, aunque no fue con ese propósito, por accidente recuperó su dinero cuando llegó a ese lugar. Y, aunque suele frecuentarlo, lo que ocurrió no fue por necesidad lo que ocurrió no fue por necesidad ni porque así suceda en la mayor parte de los casos. El fin, recuperar lo que se debe, no es una de las causas presentes en él, sino u objeto de elección y un resultado del pensamiento; se dice entonces que fue allí fortuitamente. Pero si por elección y con

¹⁰⁹⁹ *In arist. Phys.*, 5-52, 3-4, 21-22, 6-55.

¹¹⁰⁰ *In arist. Phys.*, 337, 27-32; 339, 4-5, 14-19, 27-31; 340, 1-3; 347, 14-25; 349, 16-18; 359, 23-27.

¹¹⁰¹ *Ar. Physics*, op. cit., pp. 353-4 y 516-525.

¹¹⁰² *Ibíd.* p. 516.

¹¹⁰³ Este detalle es fundamental, pues, de lo contrario, todo efecto accidental y no pretendido derivado de un curso de acción determinado sería también un efecto fortuito. Si pensamos en la infinita cantidad de consecuencias accidentales que tienen cotidianamente cada uno de nuestros actos, veremos que la noción de azar reclama una distinción más precisa, pues la mayor parte de los efectos no deseados derivados de un curso de acción cualquiera son completamente irrelevantes. La clave de interpretación de lo fortuito reside, como ya sugerimos con anterioridad, en el significado que otorguemos a esta idea de la relevancia. Para la crítica a Ross, Quevedo, op. cit., pp. 284-6.

¹¹⁰⁴ *Ar. Physics*, op. cit., p. 516.

tal propósito hubiese ido a ese lugar, recuperando su dinero siempre o la mayor parte de las veces, en tal caso no se podría hablar de un hecho fortuito. Vemos entonces que la suerte es una causa accidental que concurre en las cosas que se hacen para algo y que son objeto de elección. Por eso el pensamiento y la suerte se refieren a un mismo orden, ya que no hay elección sin pensamiento”¹¹⁰⁵

La interpretación de Ross permitiría, en última instancia, diluir la contradicción entre azar y teleología, pues lo fortuito no es teleológico en sentido estricto o causal-explicativo: el azar alcanza resultados que, sin embargo, no son perseguidos de hecho. Asimismo, esta lectura da pie a la defensa de una “Als-Ob Teleologie” como la defendida por Wieland, pues el carácter teleológico de lo fortuito residiría en el hecho de que tales resultados, no habiendo sido perseguidos, se presentan como si lo fueran, i.e., aparentan responder a un plan racional o a un programa natural. Un fin es realizado como si el camino que conduce a su culminación hubiera sido dispuesto y proyectado teleológicamente. Un hombre recupera el dinero que se le debe al acudir a la plaza como si se hubiera dirigido a la plaza con ese propósito. Y es que, en realidad, de haber sabido el hombre que yendo a la plaza ese mismo día habría recuperado su dinero, se habría dirigido a la misma con ese propósito y esa intención.

James Lennox se ha dedicado en profundidad a la especificación del sentido no causal-explicativo de la expresión ἔνεκά του aplicada al evento fortuito¹¹⁰⁶. Siendo evidente que Aristóteles no puede estar empleando dicha expresión con el significado clásico, Lennox persigue una respuesta satisfactoria a dichos interrogantes, pues, a su juicio, la teleología del *como si* presentada por Ross y Wieland es completamente inaceptable. Las razones de este rechazo residen en que es precisamente la noción de teleología aquello que queda reforzado mediante la doctrina aristotélica sobre τύχη y

¹¹⁰⁵ *Fís.* II, 5, 196b33-197a8: “οἷον ἐνεκα τοῦ ἀπολαβεῖν τὸ ἀργύριον ἡλθεν ἀν κομιζομένου τὸν ἔρανον, εἰ ἦδει: ἡλθε δ’ οὐ τοῦτου ἐνεκα, ἀλλὰ συνέβη αὐτῷ ἐλθεῖν, καὶ ποιῆσαι τοῦτο τοῦ κομισασθαι ἐνεκα: τοῦτο δὲ οὐθ’ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ φοιτῶν εἰς τὸ χωρίον οὐτ’ ἐξ ἀνάγκης: ἐστὶ δὲ τὸ τέλος, ἡ κομιδὴ, οὐ τῶν ἐν αὐτῷ αἰτιῶν, ἀλλὰ τῶν προαιρετῶν καὶ ἀπὸ διανοίας: καὶ λέγεται γε τότε ἀπὸ τύχης ἐλθεῖν, εἰ δὲ προελόμενος καὶ τοῦτου ἐνεκα ἡ αἰτιὰ φοιτῶν ἡ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ [κομιζόμενος], οὐκ ἀπὸ τύχης. δῆλον ἄρα ὅτι ἡ τύχη αἰτία κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τοῖς κατὰ προαιρέσιν τῶν ἐνεκά του. διὸ περὶ τὸ αὐτὸ διάνοια καὶ τύχη: ἡ γὰρ προαιρέσις οὐκ ἀνευ διανοίας”.

¹¹⁰⁶ Lennox, James G., “Aristotle on chance”, en *Articles on Aristotle*, vol. II, pp 116-125 (también en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 66 (1984), 52-60.

αὐτόματον. De acuerdo con Lennox, Aristóteles estaría intentando distinguir los procesos genuinamente teleológicos de aquellos que no lo son, tanto en el ámbito natural como en el intencional, y, por ende, su dedicación a los procesos fortuitos permitiría intensificar el carácter *real* y no meramente funcional de su concepción teleológica¹¹⁰⁷. En opinión de Lennox, las interpretaciones más audaces de las contracciones de Aristóteles continúan siendo las de Simplicio¹¹⁰⁸ y Porfirio (citado por Simplicio en los mismos pasajes). En ambos casos, se trataría de dar una respuesta satisfactoria al sentido teleológico de la expresión ἔνεκά του. Mientras que Simplicio interpreta la teleología del fenómeno fortuito desde el punto de vista de los resultados derivados de un proceso finalístico, Porfirio parece centrarse en el proceso mismo, es decir, en el hecho de que la trayectoria en cuyo interior emerge un acontecimiento fortuito sea ella misma teleológica, lo cual explicaría que el azar pertenezca al ámbito de los fines. En efecto, de acuerdo con Simplicio el azar es teleológico en la medida en que sus resultados *asemejan* ser resultados pretendidos *de facto* por cursos de acción finalísticos que, sin embargo, desembocan en objetivos no perseguidos. Por su parte, Porfirio entiende que la semejanza sólo es real en la medida que los procesos que dan lugar a acontecimientos fortuitos están auténticamente orientados a fines, si bien a fines distintos del acontecimiento fortuito resultante. Comentando el caso del acreedor, Simplicio argumenta del modo siguiente:

“La frase “con el fin de” no significa que la visita [a la plaza] fue realizada con un fin como el de hacer la compra, tal y como afirma Porfirio, sino que podría haber sido realizada con ese fin”¹¹⁰⁹

¹¹⁰⁷ Estamos de acuerdo con Dudley en señalar que la expresión de Lennox “chance processes” en su “Aristotle on chance”, op. cit., pp. 52-55, es inadecuada y lleva a confusión. Los procesos en los que emerge un evento fortuito son procesos claramente orientados y determinados por fines genuinos. En este sentido, su inteligibilidad y su regularidad son máximas, si bien quedan abiertas a la posibilidad de la incidencia accidental propia del mundo sublunar. Lo fortuito es la irrupción inesperada que acontece a un proceso en sí mismo determinado, modificando su trayectoria y generando nuevos espacios de significación natural y práctica; cf. Dudley, *The evolution...*, op. cit., p. 26, n.12 y 28, n.16. Para una crítica a la doctrina de Lennox, vid también el excelente artículo de Marcelo Boeri, “Chance and Teleology in Aristotle”, en: *International Philosophical Quarterly* 35 (1995), 87-96.

¹¹⁰⁸ In *arist.Phys*, 336.27 y 336.29.

¹¹⁰⁹ In *arist. Phys*, 336.27-29: “τὸ δὲ ἐνεκά του θεωρεῖται, οὐχ οὔτι ἐνεκά τινος ἐγένετο ἢ πρόοδος οἷον τοῦ ἀγοράσαι, ὡς Πορφύριός φησιν, ἀλλ’ οὔτι καὶ τούτου ἀνενεκά τοῦ τέλους ἐγένετο”, trad. nuestra.

Siguiendo a Simplicio, lo que estaría proponiendo Porfirio es que todo acontecimiento fortuito exige un contexto intencional o teleológico para su aparición y que es en este sentido que podemos hablar de una finalidad de lo fortuito. Lo fortuito es teleológico porque pertenece al orden de lo teleológico y está sometido al mismo. El acreedor experimenta un acontecimiento fortuito en la plaza porque había para él una razón por la cual dirigirse a la plaza, si bien esa razón no era la recuperación del dinero. Los procesos fortuitos, dirá Lennox, son para algo, pero no para el resultado que se ha producido casual e ineperadamente. Frente a esta lectura, Simplicio se centra más en la relevancia de la expresión aristotélica ἀνὰ προαίθενη en 196b22 y en la idea de que lo fortuito, si bien no ha sido pretendido como tal, sin embargo bien podría haber constituido el objeto de una decisión o el objetivo de un proceso natural. En efecto, dirá Aristóteles, de haberlo sabido, el acreedor habría ido a la plaza y el agricultor habría cavado mucho antes un hoyo en la tierra consciente de que allí dormía un tesoro. El hecho de que los fines pudieran haber sido deseados o pretendidos por el agente afectado por los mismos basta a Simplicio para justificar que lo fortuito es ἔνεκά του, pues “con vistas a un fin” resulta ser todo cuanto pueda ser hecho como efecto del pensamiento o de la naturaleza. Lennox apuesta por la lectura de Simplicio en la medida en que Porfirio no responde a la pregunta fundamental que debe ser resuelta, a saber: por qué se nos dice que lo que podría haber sido resultado del pensamiento y la naturaleza, no siendo tal el caso, aparece sin embargo como “para algo”. Mientras que Porfirio se habría limitado a subrayar el contexto teleológico de lo fortuito como condición de la posibilidad del mismo, Simplicio habría avanzado un paso más, insistiendo en que la proximidad conceptual de azar y teleología estriba en la semejanza de sus efectos, pues en ambos casos estamos ante *lo que es* de hecho o *lo que podría haber sido* resultado de una planificación racional o del dinamismo natural conforme a fines. Basándose en esta línea de interpretación, Lennox realiza la siguiente sugerencia:

“The suggestion that I have made is that Aristotle is willing to describe chance processes as for the sake of their results provided certain conditions are met. When he says they are for the sake of something without qualification, but not for the sake of what actually results, I suggest he means this: the result was not responsible for (not an

αἰτία of) the process that lead to it; nonetheless, the result was *valuable* for the agent, and was the sort of thing that is typically achieved by goal-directed activity”,¹¹¹⁰

Τύχη y αὐτόματον son causas accidentales de las cosas que pueden suceder excepcionalmente y, dentro de éstas, de las que pueden ser para algo. A juicio de Simplicio y Lennox, esto significa que el azar es una causa eficiente que pone en marcha un movimiento, pero un movimiento que sólo por accidente conduce al resultado que denominamos fortuito, pues no existe determinación formal-final ni, por ende, conexión esencial entre el efecto inesperado y el proceso que desemboca en el mismo.

En nuestra opinión, la propuesta de Lennox introduce en el interior del debate un factor enormemente valioso. Su contribución estriba, como ya apuntamos en el *staus quaestionis*, en el hecho de haber llamado la atención sobre las contradicciones internas en *Física* II, 4-6 y en haber subrayado -con Ross y Wieland- la necesidad de la especificación del sentido no clásico de la expresión ἔνεκά του. Pero, además, nos encontramos ante una primera orientación hacia el *ámbito de los intereses humanos* en el contexto de una polémica sobre la naturaleza teleológica de τύχη y αὐτόματον. Lennox insiste en que la expresión “para algo” referida a lo fortuito implica la inauguración de un espacio de significación práctica para un agente racional y moral, es decir, que el resultado accidental, excepcional e inesperado que emerge de un proceso teleológicamente orientado es, además, “valuable for the agent”, importante para el sujeto, relevante para el conjunto de sus intereses, planes, objetivos, deseos, y proyectos. Lennox nos recuerda con acierto que existen otros lugares del *corpus* donde la expresión ἔνεκά του, lejos de tener un sentido causal-explicativo, asume un significado fenomenológico o relativo a los beneficiarios o deficitarios de un determinado acontecimiento. Así, en *Física* II 2, leemos: “Además, es propio de esta ciencia conocer el para lo cual o el fin y todo lo que está en función de ese fin. Pero la naturaleza es fin y aquello para lo cual; porque si en las cosas cuyo movimiento es continuo hay algún fin de ese movimiento, tal fin será tanto su término extremo como

¹¹¹⁰ Op. cit., p. 56, cursivas nuestras; cf. con Lennox, J., “Teleology, chance and Aristotle’s theory of spontaneous generation”, en: *Journal of the history of Philosophy* 20, (1982), pp 1-20 y con Charlton, W., *Aristotle’s Physics, Books I and II, translated with introduction and notes*, Oxford, 1970, (reprinted with new material 1992), que ya sugiere esto en pp. 106-108.

aquello para lo cual. Por eso el poeta llegó a decir burlonamente: <<tiene el fin para el cual nació>>, porque no cualquier extremo puede ser el fin, sino sólo el mejor. También las artes producen la materia –algunas absolutamente, otras para hacerla operativa-, y nosotros hacemos uso de las cosas como si todas existieran para nuestro propio fin (porque somos en cierta manera un fin, pues para lo cual lo decimos en dos sentidos, como se indicó en *Sobre la filosofía*)”¹¹¹¹.

Los dos sentidos a los que se refiere el filósofo son especificados en *Metafísica* XII 7 y *De Anima* II, 4. En el primero de ambos lugares, al hilo de la elucidación del concepto de finalidad en relación con las sustancias inmóviles, Aristóteles declara: “aquello para lo cual es <<para bien de algo>>, y <<con vistas a algo>>”¹¹¹² En el segundo: “la palabra <<fin>>, por lo demás, tiene dos sentidos: objetivo y subjetivo”¹¹¹³.

La distinción entre un *finis qui* (con vistas a algo) y un *finis cui* (para bien de algo o de alguien) parece favorecer la lectura de Lennox, pues, en efecto “It seems plausible to suppose that there will be processes –just those Aristotle says are by chance- which achieve beneficial results and yet are not goal directed.”¹¹¹⁴. El hecho de que el acontecimiento fortuito no sea el objetivo perseguido de un proceso natural o de una acción humana no significa que no tenga consecuencias relevantes para los individuos que lo experimentan. De hecho, es por la existencia real de tales consecuencias que

¹¹¹¹ *Fís.*, II, 2, 194a27-36: “ἐτι τὸ οὐκ ἐνεκα καὶ τὸ τέλος τῆς αὐτῆς, καὶ οἷα τούτων ἐνεκα. ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὐκ ἐνεκα (ὡν γὰρ συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὐσης ἔστι τι τέλος, τοῦτο <τὸ> ἐσχατον καὶ τὸ οὐκ ἐνεκα: διὸ καὶ ὁ ποιητὴς γελοῖως προήχθη εἰπεῖν "ἔχει τελευτήν, ἥσπερ οὐνεκ' ἐγένετο": βούλεται γὰρ οὐ πᾶν εἶναι τὸ ἐσχατον τέλος, ἀλλὰ τὸ βέλτιστον: ἐπεὶ καὶ ποιοῦσιν αἱ τέχναι τὴν ὑλὴν αἱ μὲν ἀπλῶς αἱ δὲ εὐεργόν, καὶ χρῶμεθα ὡς ἡμῶν ἐνεκα πάντων ὑπαρχόντων ἔσμεν γὰρ πῶς καὶ ἡμεῖς τέλος: διχῶς γὰρ τὸ οὐκ ἐνεκα: εἴρηται δ' ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας “: Los dos sentidos a los que se refiere el filósofo son especificados en *De Anima* II, 4, 415b2 y *Met.* XII, 7, 1072 b2.

¹¹¹² *Met.* XII, 7, 1072b2: “ἐστι γὰρ τινα τὸ οὐκ ἐνεκα <καὶ> τινός”.

¹¹¹³ *De Anima*, II, 4, 415b2: “τὸ δ' οὐκ ἐνεκα διττόν, τὸ μὲν οὐ, τὸ δὲ φ”. El ejemplo favorito de los comentaristas es que la salud es el “fin” de la medicina como su objetivo, mientras que el paciente es su “fin” en cuanto beneficiario (Simplicio *In de anima*, 119, 22-37; J. Filopón, *In de an.* 269.26-270.10). El propio Aristóteles emplea continuamente el ejemplo de que por azar uno recupera la salud, es decir, sin habérselo propuesto con medios (el clima, por ejemplo) (*Met.* VII, 7, 1032b22-32; *PA* I, 640^a27-28): en este caso, podemos decir que el cambio de clima fue para el bien del paciente, en el sentido en que fue beneficioso para él, si el cambio climático produjo el efecto fisiológico que el doctor habría tenido en mente como su objetivo.

¹¹¹⁴ “Aristotle on chance”, op. cit., p. 58.

podemos interpretar un hecho casual como algo que podría haber sido objeto de decisión y elección. En tales casos, los resultados inesperados, accidentales y excepcionales son, además de ello, significativos: el encuentro con el deudor es accidental y excepcional, pero si decimos que es fortuito es porque *inaugura un espacio de significación práctica* en la cotidianidad del acreedor, insertándose en el interior de la misma de modo relevante y desencadenando consecuencias de cierta relevancia. La diferencia entre los accidentes inesperados y excepcionales que se derivan de toda acción orientada a fines y aquellos que denominamos fortuitos es precisamente ésta: mientras que los primeros pasan completamente desapercibidos para el agente responsable del curso de acción intencional que los desencadena, los segundos se convierten en objeto de atención para el mismo, en la medida en que resultan *importantes* en el interior de un determinado sistema de objetivos, planes y deseos. No es casual que Aristóteles recurra al ejemplo de dinero a la hora de hablar de la suerte.

La interpretación del ἔνεκά του en términos de “significación práctica” ha sido reivindicada igualmente por un pensador que ya ha aparecido en reiteradas ocasiones a lo largo de este trabajo. Nos referimos al profesor Lindsay Judson, quien, si bien se muestra crítico con las propuestas de Porfirio, Simplicio, Ross y Lennox, insiste en la necesidad de comprender la finalidad de lo fortuito partiendo de la dimensión práctica. Judson rechaza la tesis de Simplicio y de Lennox por extremadamente simple. En efecto, decir que un acontecimiento fortuito es teleológico en sentido no explicativo *porque podría haber sido teleológico en sentido explicativo* no aporta grandes soluciones a la cuestión que venimos tratando¹¹¹⁵. Es más, dicha hipótesis deja sin explicar un elemento fundamental de la propuesta aristotélica. Y es que Aristóteles, a diferencia de lo que parecen entender Porfirio, Simplicio, Ross, Charlton o Lennox, entre otros, no dice que los acontecimientos fortuitos *parecen* producir fines o que *podrían* comportarse como fines en sentido propio, sino que, de hecho, producen fines, que sus resultados son de hecho “para algo”. En opinión de Judson, el único modo de entender estas afirmaciones es recurriendo a la determinación práctica de la expresión ἔνεκά του, como vimos en Lennox. Según esta lectura, un acontecimiento determinado es “para algo” en un sentido no causal-explicativo si produce algún tipo de beneficio para el agente implicado en el mismo, es decir, si sirve al cumplimiento de

¹¹¹⁵ “Chance and always...”, op. cit., p. 77.

algún deseo, objetivo o necesidad. Judson apoya su lectura en el que, a su juicio, es el único lugar de *corpus* al margen de la *Física* en el que Aristóteles parece entender ἔνεκά του en sentido fenomenológico o práctico. Se trata de aquellos pasajes de *EN* donde el estagirita se ocupa de la distinción entre actos voluntarios e involuntarios. En un primer pasaje, Aristóteles distingue una lista de factores cuya ignorancia previene a una acción de ser voluntaria. Entre tales cosas, encontramos al ἔνεκά του. En efecto, si el agente responsable de una acción ignora el resultado que *de hecho* produce esa acción, entonces dicho resultado no puede ser atribuido a la voluntad del agente:

“Ahora, el término <<involuntario>> tiende a ser usado no cuando alguien desconoce lo conveniente, pues la ignorancia en la elección no es causa de lo involuntario sino de la maldad, como tampoco lo es la ignorancia universal (pues ésta es censurada), sino la ignorancia con respecto a las circunstancias concretas y al objeto de la acción. Pues en ellas radica tanto la compasión como el perdón, puesto que el que desconoce alguna de ellas actúa involuntariamente. No estaría mal, entonces, determinar cuáles y cuántas son, quién actúa y qué y acerca de qué o en qué, a veces también con qué, por ejemplo, con qué instrumento y por qué causa (ἔνεκα τιῆς), por ejemplo, de la salvación, y cómo actúa, por ejemplo, serena o violentamente”¹¹¹⁶

Encontramos más indicios de este empleo en *EN* V, 8:

“De los actos voluntarios, unos los realizamos con intención y otros sin ella; con intención, cuando son objeto de una previa deliberación; sin intención, cuando no van precedidos de deliberación. Pues bien, siendo de tres clases los daños que pueden producirse en las relaciones humanas, los que se hacen por ignorancia, son errores, por ejemplo, cuando la persona que sufre la acción o el instrumento o el resultado no son lo que se creían, porque o se creyó que no hería o que no se hería con aquello o con aquél fin, sino que aconteció algo en lo que no se pensaba, por ejemplo, golpeó no con

¹¹¹⁶*EN* III, 1, 1110b30-1111a6: “τὸ δ’ ἀκούσιον βούλεται λέγεσθαι οὐκ εἰ τις ἀγνοεῖ τὰ συμφέροντα: οὐ γὰρ ἢ ἐν τῇ προαιρέσει ἀγνοία αἰτιῶν τοῦ ἀκουσίου ἀλλὰ τῆς μοχθηρίας, οὐδ’ ἢ καθόλου ὑπέγονται γὰρ διὰ γε ταύτην ἀλλ’ ἢ καθ’ ἑκάστα, ἐν οἷς καὶ περιῶ ἢ ἡ πράξις: ἐν τούτοις γὰρ καὶ ἔλεος καὶ συγγνώμη: ὁ γὰρ τούτων τι ἀγνοῶν ἀκουσίως πράττει. ἴσως οὐκ οὐ χειρὸν διορίσαι αὐτά, τίνα καὶ πόσα ἐστὶ, τίς τε δὴ καὶ τίς καὶ περιῶ τίς ἢ ἐν τίνι πράττει, ἐνίποτε δὲ καὶ τίνι, οἷον ὀργάνῳ, καὶ ἐνεκα τίνος, οἷον σωτηρίας, καὶ πῶς, οἷον ἡρέμα ἢ σφόδρα”.

intención de herir sino de pinchar, o no se quería herir a tal persona o con tal instrumento. Pues bien, cuando el daño se produce de un modo imprevisible es un infortunio; cuando se produce de un modo no imprevisible, pero sí sin malicia, es un error (pues uno yerra cuando el origen de la culpa está en él, pero es puro infortunio cuando proviene de fuera)”¹¹¹⁷.

Los ejemplos extraídos de ética aristotélica enfatizan el sentido práctico de la finalidad. Algunos acontecimientos no perseguidos por la intención del agente influyen, sin embargo, de modo significativo en el interior de la red de intereses de un individuo. Como cuando, estando dos atletas entrenándose en el lanzamiento de la jabalina, uno hiere a otro involuntariamente. El objetivo del lanzador no es herir a su compañero, Patroclo no “quería” matar al hijo de Anfídamante durante una riña por un juego de tabas¹¹¹⁸, pero lo cierto es que el efecto involuntario de una acción intencional concreta produce consecuencias que afectan a la existencia misma de un agente racional, que ve incomprensiblemente frustrados o favorecidos sus intereses personales.

Lo que ponen de relieve estos ejemplos es lo que podríamos llamar “el sentido fáctico de lo fortuito”. Un sentido que se corresponde a la perfección con el significado inicial que encontrábamos en nuestras investigaciones sobre la evolución semántica del vocablo griego τύχη: el encuentro inesperado, accidental y parcialmente

¹¹¹⁷Ibíd. V, 8, 1135b8-19: “τῶν δὲ ἐκουσιῶν τὰ μὲν προελόμενοι πράττομεν τὰ δ’ οὐ προελόμενοι, προελόμενοι μὲν οἷσα προβουλευσάμενοι, ἀπροαιρέτα δὲ οἷσ’ ἀπροβούλευτα. τριῶν δὴ οὐσῶν βλαβῶν τῶν ἐν ταῖς κοινωνιῶσιν, τὰ μὲν μετ’ ἀγνοίας ἀμαρτήματα ἐστίν, οἷταν μήτε ὄν μήτε ὄ μήτε φῶ μήτε οὐκ ἐνεκα ὑπέλαβε πράξει: ἡ γὰρ οὐ βάλλειν ἡ οὐ τούτῳ ἡ οὐ τούτῳ ἡ οὐ τούτου ἐνεκα ὠήθη, ἀλλὰ συνέβη οὐκ οὐκ ἐνεκα ὠήθη, οἷον οὐκ ἵνα τρωσῇ ἀλλ’ ἵνα κεντήσῃ, ἡ οὐκ οἷον, ἡ οὐκ φῶ. οἷταν μὲν οὐκ παραλόγως ἢ βλάβη γένηται, ἀτύχημα: οἷταν δὲ μὴ παραλόγως, ἀνευ δὲ κακίας, ἀμάρτημα ἀμαρτάνει μὲν γὰρ οἷταν ἢ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ ἡ τῆς αἰτίας, ἀτυχεῖ δ’ οἷταν ἐξῴθεν”; cf. *EE* II; 9, 1225b1-5.

¹¹¹⁸ *Ilíada* XIII, 85-88. Sobre la relación entre voluntario e involuntario en el pensamiento griego, vid. Maschke, R., *Die Willenslehre im griechischen Recht*, Arno Press, N. York 1979 (1ª ed. 1926). Sobre el episodio homérico en particular y la concepción arcaica de la involuntariedad en general, vid. Braun, A., “Nota sui verbi greci del ‘volere’”, en: *Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti*, 98 (1938-9), p. 337 ss; Cantarella, E., *Norma e sanzione in Omero*, Giuffrè, Milano, 1979; de la misma autora y en relación con el episodio del homicidio involuntario, *Phonon. Antologia di oratori attici sull’ omicidio*, Milano, Mursia, 1989, donde se atiende a los ya célebres ejemplos de homicidio involuntario presentados por Antífonte (*Tetralogía* III, 2.6-8 y IV 4.2-6); Wifstrand., A. “Die griechischen Verba für <<Wollen>>”, en: *Eranos* 40 (1942), pp. 16-36. Sobre voluntario/involuntario en Aristóteles, vid. Austin, J.L., “A plea for excuses”, en: *Proceedings of the Aristotelian societies* 57 (1956), pp. 1-30; Huby, P., “The first discovery of the free will problem”, en: *Philosophy* 42 (1967), pp. 353-362; Loening, R., *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, op. cit., cap. 18; Sorabji, R., *Necesidad...*, op. cit., esp. pp. 321-419; asimismo, vid. Gauthier, R.A., nueva introducción a *L’Éthique à Nicomaque*, intr., trad. y notas de R.A. Gauthier- J.Y. Jolif, P.U.F/Béatrice-Nauwelearts, Lovaina/Paris, 1970, vol. II, pp. 221-220; 268-69.

incomprensible que irrumpe de modo significativo, decíamos, en la existencia de un individuo. De este modo, la posibilidad de concebir el evento fortuito en términos teleológicos pasa por la interpretación de la expresión ἔνεκά του en un sentido no causal-explicativo. Y ese sentido secundario parece vincularse con la dimensión práctica de la existencia humana, pues, por un lado, es concebido como aquello que podría ser perseguido como un fin por un curso de acción intencional o natural, y, por otro lado, como aquello que produce efectos relevantes de valor práctico en el seno de la existencia.

B.3.2. PROBLEMAS DE UNA INTERPRETACIÓN NO CAUSAL DE LA EXPRESIÓN *ENEKA TOY*:

Hasta el momento hemos presentado las contradicciones relativas a la finalidad del fenómeno fortuito en la doctrina aristotélica de τύχη y αὐτόματον y hemos tratado de exponer algunas de las respuestas más importantes dadas por los especialistas para resolverlas. Tuvimos ocasión de comprobar que existen rasgos comunes inherentes a todas ellas, más allá de sus diferencias específicas. La mayoría coinciden en enfatizar la necesidad de una interpretación del ἔνεκά του en términos no causales-explicativos. ¿Qué significa que los acontecimientos fortuitos son teleológicos en sentido no explicativo? La respuesta es que τύχη y αὐτόματον, en cuanto causas accidentales,

no operan teleológicamente al modo de las causas finales y, por ende, no pueden explicar el sentido del acontecimiento fortuito. En efecto, los resultados de la suerte y la casualidad no son los objetivos pretendidos por la causa que pone en marcha el proceso en el que surge lo fortuito, de manera que la conexión entre el efecto inesperado y la causa que lo promueve carece de toda fuerza viculante en términos finalísticos. Una vez satisfecha esta inquietud, vimos que, no obstante, permanece la necesidad de definir con claridad la naturaleza no explicativa del “para algo”. Esa necesidad ha dado lugar a propuestas diversas. Por un lado, encontramos la tendencia a interpretar la finalidad de los acontecimientos fortuitos apelando al marco de la teleología como condición de posibilidad del evento fortuito. Los acontecimientos azarosos son dichos teleológicos porque los procesos en cuyo interior emergen se producen ellos mismos con vistas a un fin, si bien a un fin diverso del acontecido casualmente. Esta es la lectura de Porfirio que nos ofrece Simplicio y que, en el pensamiento actual, parece obtener el favor de autores como Marcelo Boeri¹¹¹⁹. Por otro lado, encontramos la tendencia a interpretar el finalismo del azar no ya por referencia al marco teleológico actual en el que se inserta, sino desde el punto de vista de los resultados que produce. En efecto, los eventos fortuitos son acontecimientos accidentales y excepcionales que, si bien no han sido producidos teleológicamente en sentido estricto, asemejan fines que bien podrían haber constituido el efecto del dinamismo natural o de la planificación racional. Esta es la lectura de Temistio, Filopón y Simplicio, secundada en nuestra época de modo generalizado por Ross, Wieland, Lennox, Charlton, Vigo y Rossi. A pesar de este acuerdo, la lectura de Simplicio alberga en su interior importantes matices dignos de consideración. Así, vimos que autores como Ross y Wieland insisten en enfatizar la relevancia de una teleología del “como si” o “Als-Ob Teleologie” en la doctrina aristotélica que nos permite identificar los resultados del azar con hechos que parecen haber sido pretendidos por el pensamiento o por la naturaleza, no siendo en realidad tal el caso. Por otro lado, intérpretes como Lennox y Judson prefieren entender la teleología de los acontecimientos fortuitos poniendo el acento en la relevancia práctica de los mismos, que se insertan de modo significativo en la existencia individual, produciendo consecuencias de cierta relevancia en el marco de intereses de un agente racional y moral. Estas lecturas nos abren la posibilidad de hablar de un *sentido*

¹¹¹⁹ Boeri, M.D., *Aristóteles. Física I y II*, op. cit. esp. pp. 118-121 y 213-217; -“Chance and Teleology in Aristotle”, op. cit.

*fenomenológico*¹¹²⁰ de la expresión ἔνεκά του en cuyo interior la dimensión práctica de la vida humana cobra un papel absolutamente fundamental¹¹²¹. De acuerdo con esta visión, podemos entender la expresión “para algo” o “con vistas a un fin” en un sentido distinto del causal-explicativo, un sentido según el cual el resultado de un proceso orientado teleológicamente puede ser concebido como un *fin* para un sujeto, *a pesar de que dicho resultado no sea la razón causal, final y explicativa por la que dicho proceso fue puesto en marcha*. Es decir, en el orden fáctico se producen encuentros, eventos, coincidencias inesperadas que no son el resultado propio de un curso de acción natural o intencional. Resultados accidentales que inciden en una trayectoria determinada y que son distintos del fin (que no coinciden con el propósito) propio en virtud del cual dicha trayectoria fue inaugurada. A pesar de su carácter incidental e impropio, tales eventos pueden ser considerados como fines en la medida en que inauguran espacios de significación práctica en la vida de un agente racional y moral. La teleología del fenómeno fortuito no goza de un sentido causal y explicativo, sino, antes bien, de un sentido eminentemente práctico, pues modifica de modo relevante un determinado proyecto vital orientado a la felicidad y articulado en la estructura intencional de la acción humana, a saber: proyección de fines, deliberación acerca de los medios adecuados para obtenerlos, elección y acción. El encuentro casual en la plaza con el deudor es descrito por nosotros como accidental porque no estaba entre las intenciones del agente cuando decidió acudir a la plaza; como excepcional, porque ni siempre ni la mayor parte de las veces que el acreedor se dirige a la plaza con la intención de ver teatro recibe el dinero que se le debe; como teleológico y, en definitiva, como fortuito, porque, a pesar de no ser ese el objetivo de su visita al ágora, el acontecimiento se ha producido de hecho y tiene consecuencias de carácter significativo para el sujeto implicado, afectado y encontrado por lo imprevisto. En concreto, un carácter positivo que intensifica su bienestar.

¹¹²⁰ Kaul, N., *Der Zufall und die Theorie des tragischen Handlungsablaufes bei Aristoteles*, op. cit., pp. 28-33.

¹¹²¹ Es evidente que el sentido fenomenológico del “con vistas a un fin” relega a un segundo plano la pertinencia del concepto αὐτόματον, privilegiando la noción de τύχη e, incluso, restando autonomía al primero, que no sería fijado conceptualmente más que por analogía con la idea de interés, beneficio o perjuicio para un ser humano (el caballo que salva la vida casualmente, la roca que cae y queda posicionada como si fuera un asiento...).

A pesar de sus múltiples virtudes, la interpretación fenomenológica de la finalidad del acontecimiento fortuito tiene importantes inconvenientes. Y todos ellos se articulan en la que nos parece la premisa de fondo de una lectura no causal-explicativa de la expresión ἔνεκά του, a saber: la “Als-Ob Teleologie” y la obstinación en la apariencia de finalidad del acontecimiento fortuito como clave de interpretación del mismo. De un modo u otro, las diferentes lecturas que hemos presentado favorecen una cierta *teleología del como si*, pues tanto para quienes niegan el carácter cosmológico de la teleología aristotélica como para quienes ven en ella el verdadero beneficiario de la doctrina del azar, el acontecimiento fortuito aparece como aquello que, no habiendo sido pretendido, perseguido y buscado por la naturaleza o el pensamiento, bien podría haber constituido tanto un objeto de elección como un fin natural. De hecho, quienes afirman que el hecho fortuito no es “para algo” únicamente por su apariencia de finalidad, sino porque, *de facto*, es relevante para un agente racional –Lennox, por ejemplo-, parecen identificar la relevancia de lo fortuito con el *beneficio* en el orden práctico, con lo cual volvemos a caer en una Als-Ob Teleologie: el resultado favorable para el acreedor hace que el acontecimiento fortuito sea aquello que el acreedor habría proyectado voluntariamente de haber contado con la información necesaria. De modo que podemos decir que recupera el dinero *como si se hubiera propuesto recuperarlo*. El hecho de que lo haya recuperado sin habérselo propuesto es lo que convierte el reembolso en fortuito y es lo que hace que lo fortuito sea definido como “para algo” desde el criterio teleológico, pues “para algo” es todo cuanto pueda ser hecho como resultado de la naturaleza o el pensamiento. Es en este sentido que la dimensión práctica de la finalidad tampoco se libera de la teleología del *como si*, pues, tal y como el mismo Lennox indica, lo valioso, lo relevante y lo significativo para un sujeto suelen ser los objetivos de una acción genuinamente orientada a la consecución de fines. Por ello podemos decir que tales resultados habrían sido pretendidos por el agente racional, si bien, en este caso particular, los ha conseguido sin perseguirlos.

Ante semejante situación no podemos sino compartir la opinión de Jurgen Möllers cuando afirma: “Die Als-Ob Teleologie ist das problematischte Stück der aristotelischen Zufallslehre”¹¹²². La razón es bien sencilla. Mientras que la hipótesis parece válida y coherente en el caso de los ejemplos de acontecimientos fortuitos *favorables* para un

¹¹²² Möllers, J., *Der praktische Zufall*, op. cit., p. 75.

agente racional, su validez queda completamente desacreditada cuando tomamos en consideración los acontecimientos fortuitos negativos o adversos, esto es, la mala suerte, el infortunio y la desgracia. Siguiendo las investigaciones de Jürgen Möllers, nuestra tesis es que la hipótesis de una Als-Ob Teleologie como sentido no explicativo de la teleología del evento fortuito no es completamente satisfactoria, pues se muestra incapaz de *integrar la δυστυχία* y de explicar los acontecimientos excepcionales y accidentales de consecuencias nefastas par un ser humano. Pues, en efecto, ¿quién desearía que, caminando por la Gran Vía con la intención de acudir a los cines Princesa, una cornisa se derrumbara inesperadamente sobre su cabeza ocasionándole la muerte o inhabilitándole de por vida? ¿Cómo podemos afirmar que la muerte fortuita de un compañero de entrenamientos al lanzar nuestra jabalina es el tipo de resultado que podría haber sido deseado por un pensamiento deliberativo? Si al salir de mi casa con la intención de comprar el pan, un piano de cola sujeto por unas cuerdas viejas se precipita sobre mi cuerpo y me mata, podemos decir que he sufrido una desafortunada desgracia, sin duda, que he tenido mala suerte, que habiendo salido dos minutos más tarde de mi portal ahora mismo seguiría con vida. Pero, ¿en qué sentido podemos decir que esa muerte, por fortuita, accidental y excepcional, es “para algo”? No parece, en efecto, que dicho resultado pueda ser transferido al orden de la reconstrucción racional del discurso –al relato de lo acontecido– como un suceso que podría haber sido deseado por mí como objeto de deliberación y elección. ¿Cómo se combinan los fines en sentido no explicativo con los acontecimientos desafortunados o adversos?

La cuestión no es baladí, pues, como sabemos, la finalidad de los eventos fortuitos se explica para Aristóteles mediante su definición de lo “para algo” o “con vistas a un fin”, donde para algo es todo aquello que podría haber sido producido como resultado de la deliberación racional o del dinamismo natural conforme a fines. La consecuencia directa de esta afirmación es que todo resultado fortuito se convierte de inmediato en un resultado fortuito *favorable*, pues, en efecto, tanto en sentido explicativo como secundario, el fin viene siempre asociado a la noción del bien y lo mejor¹¹²³. De hecho,

¹¹²³ Así queda escrito en *Física* II, 2, 194^a27-33: “Además, es propio de esta ciencia conocer el <<para lo cual>> o el fin y todo lo que está en función de ese fin. Pero la naturaleza es fin y aquello para lo cual; porque si en las cosas cuyo movimiento es continuo hay algún fin de ese movimiento, tal fin será tanto su término extremo como aquello para lo cual (τοῦτο <τὸ> ἐσχατον καὶ τὸ οὐκ ἐνεκα). Por eso el poeta llegó a decir burlonamente <<tiene el fin para el cual nació>>, porque no cualquier extremo puede ser el fin, sino sólo el mejor (τὸ βέλτιστον)” [“ἐτι τὸ οὐκ ἐνεκα καὶ τὸ τέλος τῆς αὐτῆς, καὶ οἷσα τούτων ἐνεκα. ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὐκ ἐνεκα ὧν γὰρ

sabemos que el bien es, precisamente, aquello hacia lo cual todas las cosas tienden¹¹²⁴. Y aquello hacia lo que algo tiende como a su bien es identificado por Aristóteles como causa final, esto es, como el destino en dirección al cual el movimiento tiene lugar: aquello para lo cual, es decir, el bien, pues, en efecto, “<< aquello-para-lo-cual >> pretende ser el fin y lo mejor de las demás cosas”¹¹²⁵. ἔνεκά του es, como vemos, el bien, pues, “por naturaleza el fin es siempre bueno”¹¹²⁶. De modo que para que un τέλος o fin sea comprendido en el sentido de un “para algo” o ἔνεκά του, esto es, como determinación real que *rige* y *conduce* un proceso finalístico, dicho fin ha de cumplir con la función axiológica que de él reclaman tanto Platón como Aristóteles: el fin es el bien y lo bueno para los φύσει ὄντα. Y sólo en la medida en que dicha condición se vea satisfecha parece posible hablar con sentido de una determinación finalística o teleológica. Evidentemente, ello imposibilitaría por principio toda inclusión de los acontecimientos fortuitos adversos en el esquema explicativo del estagirita. Dado que lo teleológico es el bien para el ente móvil que se orienta conforme a fines, afirmar de lo fortuito que goza de finalidad es incluir sus efectos en el orden de lo mejor, lo preferible, lo deseable y lo favorable.

Como vemos, la propuesta de interpretación de la finalidad del acontecimiento azaroso en términos de “finalidad aparente” no es aplicable a los sucesos desafortunados. ¿Qué finalidad y qué bien podría simular una desgracia? La dificultad no pasó inadvertida a intérpretes de la talla de A. Mansion que, sin embargo, se refugiaron en un discreto reproche al estilo descuidado del estagirita, que habría contaminado el discurso filosófico con intuiciones propias de la religión popular, como la distinción entre la buena y la mala suerte¹¹²⁷. Al margen de la pertinencia o no de las convicciones populares para un

συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὐσης ἐστὶ τι τέλος, τοῦτο <τὸ> ἔσχατον καὶ τὸ οὐ ἐνεκα: διὸ καὶ ὁ ποιητὴς γελοῖως προήχθη εἰπεῖν "ἔχει τελευτήν, ἥσπερ οὐνεκ' ἐγένετο": βούλεται γὰρ οὐ πᾶν εἶναι τὸ ἔσχατον τέλος, ἀλλὰ τὸ βέλτιστον]. Berti comenta al respecto: “Il fine (τέλος) ovvero <<ciò in vista di cui>> (τὸ οὐ ἐνεκα) si svolge un processo è precisamente il termine, ossia il momento ultimo (τὸ ἔσχατον) del processo, anzi non un termine qualsiasi, bensì il migliore”, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, op. cit., p. 385.

¹¹²⁴ EN I, 1, 1094^a1ss.

¹¹²⁵ Met. V, 2, 1013b25-27: “τὰ δ' ὡς τὸ τέλος καὶ τὰγαθὸν τῶν ἄλλων: τὸ γὰρ οὐ ἐνεκα βέλτιστον καὶ τέλος τῶν ἄλλων ἐθέλει εἶναι “

¹¹²⁶ EE, II, 10, 1227^a18-19: “τὸ δὲ τέλος ἐστὶ φύσει μὲν ἀεὶ ἀγαθόν”.

¹¹²⁷ Mansion, A., *Introduction...*, op. cit., p. 307.

examen filosófico del azar, Mansion parece olvidar que Aristóteles, de hecho, realiza una clara distinción entre buena y mala fortuna en *Física* II 5: “Se dice que la suerte es buena cuando resulta algo bueno y mala cuando resulta algo malo; y se habla de buena suerte o de mala suerte cuando las consecuencias son importantes”¹¹²⁸. Por ello, no parece satisfactoria una actitud hermenéutica de mero reproche al estilo expositivo del estagirita. La integración de la *δυστυχία* en la determinación teleológica del azar exige ser tratada en profundidad. Y eso es exactamente lo que se propuso la que, hasta el momento y desafortunadamente, ha sido la respuesta más célebre y más aceptada al problema de la mala suerte en Aristóteles. Nos referimos a la interpretación de Ross, quien, una vez más, exhibe su dominio de la obra del pensador griego. En opinión de Ross, la presencia de acontecimientos fortuitos adversos no empaña en absoluto la posibilidad de contemplar el azar en el marco de la teleología, es decir, en clave de finalidad aparente. Ciertamente, los resultados desgraciados no parecen a primera vista cumplir con el requisito elemental exigido por Aristóteles a lo “para algo” o “con vistas a un fin”, a saber: que pueda ser objeto del pensamiento o de la naturaleza. Nadie en su sano juicio desearía para sí mismo infortunios y experiencias desgraciadas. Ahora bien, es posible superar esta pequeña dificultad, aduce Ross, si entendemos que la finalidad implícita en los sucesos desgraciados no apela tanto a la intencionalidad del sujeto que vivencia la adversidad, como a una *voluntad imaginaria* que habría deseado y provocado la desgracia del sujeto encontrado por el infortunio. Es decir, la apariencia de finalidad que parece ser desacreditada en los casos de mala suerte recobraría toda su validez si pensamos que el acontecimiento fortuito sucede no *como si* el sujeto paciente lo hubiera deseado para sí mismo, sino *como si* una especie de genio maligno, de potencia sobrenatural perversa hubiese encontrado en el sufrimiento del individuo el objeto de su deseo y de su intención: “unlucky sequences are those that suggest and simulate purposive action by a hostile agent, as lucky events suggest and simulate purposive action by the person himself who experiences the lucky event”¹¹²⁹. En definitiva, los infortunios quedan incluidos en los acontecimientos “para algo”, pues conservan todas las exigencias demandadas a lo fortuito: son excepcionales, son accidentales y podrían haber sido objeto de pensamiento, si bien en tales casos quien piensa no es ya un ser humano posible sino

¹¹²⁸ *Fís.*, II, 5, 197^a25-27: “τύχη δὲ ἀγαθὴ μὲν λέγεται ὅταν ἀγαθόν τι ἀποβῇ, φαύλη δὲ ὅταν φαῦλόν τι, εὐτυχία δὲ καὶ δυστυχία ὅταν μέγεθος ἔχοντα ταῦτα”.

¹¹²⁹ *Aristotle's Physics*, op. cit., p. 41.

un “hostile agent” imaginario. Al igual que los resultados fortuitos favorables simulan la acción racional del individuo que se ve favorecido por el azar, los resultados fortuitos adversos simularían la acción racional de un agente ficticio y malvado que operaría misteriosamente influyendo de manera efectiva en la existencia de los seres humanos.

A primera vista, la propuesta de Ross parece sorprendente. Analizada en profundidad, además de sorprendente, resulta completamente inaceptable. Y ello no sólo por el carácter excesivamente artificioso de sus contenidos, sino por los problemas que deja sin resolver y los que a la postre suscita. Jürgen Möllers ha dado buena cuenta de las debilidades de esta argumentación. En primer lugar, la lectura de Ross apela a lo que parece ser una fuerza sobrenatural para explicar los fenómenos fortuitos. Esta resultó ser, precisamente, una de las razones que llevaron a Aristóteles a formular la primera doctrina filosófica sobre *τύχη* y *αὐτόματον* (ι), a saber: la necesidad de abordar en términos científicos e ilustrados, al margen de todo esquema de interpretación religiosa, un problema crucial en las vidas cotidianas de los seres humanos. La teoría del genio malvado propuesta por Ross no parece distinguirse de las propuestas derivadas de la cosmovisión arcaica de Homero, Hesíodo, Píndaro o Esquilo, por citar algunos nombres¹¹³⁰. No parece muy distinta, en efecto, de la hipótesis defendida por “quienes piensan que la suerte es una causa, pero que es algo divino y tan demoníaco que la hace inescrutable al pensamiento humano”¹¹³¹. Pero las dificultades no terminan aquí. En efecto, si asumiéramos la perspectiva del agente maligno, el problema del azar volvería a quedar anclado en las coordenadas del pensamiento arcaico, es decir, perdería su singularidad específica en cuanto suceso verdaderamente fortuito, pues lo casual quedaría reducido a la ignorancia humana y el azar, de nuevo, a un mero *testimonium paupertatis*¹¹³²: el evento desafortunado no sería en sí mismo casual o fortuito, esto es, excepcional, accidental y significativo, sino que sería perfectamente racional y predeterminado por cuanto atribuible a la voluntad, las intenciones y los deseos de una

¹¹³⁰ Con la sutil diferencia de que dichos autores tomaron verdaderamente en serio el carácter oscuro e inescrutable de la trascendencia, a diferencia de Ross, que lo meramente lo postula, insistiendo en su naturaleza imaginaria.

¹¹³¹ *Fís.*, II, 4, 196b 5-7: “εἰσι δέ τινες οἷός δοκεῖ εἶναι μὲν αἰτιᾶ ἢ τύχη, ἀδελος δὲ ἀνθρωπιᾶ διανοιᾶ ὡς θεῖόν τι οὐσα καὶ δαιμονιωτέρον”.

¹¹³² No es casual que sea Ross quien haga esta propuesta, siendo, como vimos, uno de los defensores de la naturaleza estrictamente psicológica de lo fortuito en Aristóteles.

inteligencia divina o semidivina cuya complejidad permanece, sin embargo, inaccesible al intelecto humano. Asimismo, aceptando la hipótesis del agente hostil, estaríamos asumiendo que el sujeto de los acontecimientos fortuitos favorables (el agente racional que accidentalmente culmina objetivos no pretendidos) sería distinto del sujeto de los acontecimientos adversos (una voluntad sobrenatural que promueve nuestra desgracia), con lo cual cabría preguntarse por qué no interpretar también los casos de buena fortuna en términos de un agente propicio. Evidentemente, Ross respondería sin demora que el agente maligno en realidad no existe, que no se trata más que de un sujeto imaginario. Pero, en tal caso, nos preguntamos: ¿dónde queda el carácter real de la orientación y la simulación de los fines atribuida a los eventos fortuitos? ¿En qué sentido podemos hablar de una teleología actualmente presente en los casos de azar si todo queda reducido a la proyección de instancias fabuladas? La finalidad se derrumba, como indica Möllers, en cuanto mera *als-ob- Zweckmässigkeit*¹¹³³. Y ésta es, a nuestro juicio, la otra gran debilidad de la teleología del *como si* a la hora de interpretar los acontecimientos fortuitos en términos no causales-explicativos. En efecto, tanto en el caso de la buena como de la mala suerte, la teleología de lo fortuito está siendo interpretada desde la mera apariencia de finalidad. Los procesos teleológicos que pueblan el universo natural e intencional en el que habitamos darían lugar, raras veces y de modo accidental, a resultados que aparentemente pertenecen a la esfera de los fines. Ahora bien, aparentemente significa no realmente, “en realidad no...”. Es decir, que, verdaderamente, los sucesos fortuitos *no se producen con vistas a un fin*, que *no son para algo* y que *no pertenecen a la esfera de los fines*. Tan sólo dan esa impresión. El problema de esta interpretación es que Aristóteles incluye claramente al azar en la clase de acontecimientos que, de hecho, son para un fin, no que parecen ser para un fin; incluye el azar en la clase de sucesos que de hecho son para algo, y no que simplemente simulan serlo. La teleología del *como si* contribuye a restar autenticidad a lo fortuito en cuanto tal, reduciéndolo a una ilusión psicológica, a una dimensión subjetiva rehabilitada en el discurso para dar cuenta explicativa de la complejidad de los acontecimientos que (nos) acontecen. Por ello, hemos de renunciar a aceptarla como herramienta de comprensión cabal de la doctrina aristotélica y seguir

¹¹³³ Möllers, op. cit., p. 74; R. Bubner ha secundado la interpretación de la doctrina aristotélica en términos de una teleología aparente: “Die Als-ob-Zweckmässigkeit ist das theorethische Mittel, mit Hilfe dessen Aristoteles die Irrationalität des Zufalls domestiziert”, en: “Die aristotelische Lehre vom Zufall. Bemerkungen in der Perspektive einer Annäherung der Philosophie an die Rhetorik”, en: Graeventiz, Gerhard von y Odo Marquard (eds.), *Kontingenz*, op cit., p. 9.

preguntándonos: ¿qué significa que el azar pertenece al orden de los fines?; ¿qué quiere decir que lo fortuito es “para algo”?

Rechazar la *Als-Ob Teleologie* no debe desviarnos de la teleología propiamente dicha. Nuestro máximo objetivo continúa siendo comprender en qué sentido podemos decir que los acontecimientos fortuitos son ἔνεκά του. Y, principalmente, en qué sentido hemos de hacerlo si Aristóteles ha definido ἔνεκά του como aquello que puede ser hecho como objeto de la naturaleza y del pensamiento. La insatisfactoria integración de la δυστυχία conduce a la *Als-Ob Teleologie* a consecuencias absurdas o a propuestas artificiosas. Pero lo cierto es que el mismo Aristóteles no parece ofrecer en sus escritos una salida mucho más satisfactoria. Por ello, la propuesta que ensayaremos a continuación parte de la aceptación de contradicciones difícilmente resolubles en la doctrina aristotélica. En este sentido, nuestro deseo es contribuir a una mejor comprensión del problema del azar en el pensamiento del filósofo griego. Para ello, nos serviremos de las interpretaciones de Lindsay Judson y Jürgen Möllers, quienes intentan entender el fenómeno de lo fortuito como *suceso real y no aparentemente teleológico* mediante la identificación del sentido no causal-explicativo de ἔνεκά του con la noción de significación práctica o “Bedeutsamkeit”¹¹³⁴. A nuestro juicio, la riqueza intrínseca de la doctrina aristotélica sobre el azar sólo es comprensible abriendo la investigación en esta dirección, i.e., hacia el ámbito de la praxis como dimesión rectora del análisis de lo fortuito. La naturaleza teleológica de lo fortuito debe ser entendida en términos de significación práctica del siguiente modo: un acontecimiento fortuito es un resultado accidental y excepcional inserto en un proceso en sí mismo teleológico, cuya irrupción inaugura de modo inesperado una modificación relevante en la existencia de un agente racional y moral. De este modo, la finalidad de lo fortuito se confunde con la relevancia práctica desencadenada inesperadamente por encuentros, coincidencias, sucesos y acontecimientos cuya existencia no depende de nuestra voluntad, nuestros deseos o nuestras decisiones. Acontecimientos puntuales que, a pesar de no ser reconducibles al esquema de la decisión racional, repercuten de modo significativo en el interior de una red de planes, proyectos, deseos e intenciones que se ven favorecidos o frustrados, modificados, en cualquier caso, de modo relevante y significativo. Que los sucesos fortuitos sea “para algo” significa, en última instancia, que son eventos acontecidos “para

¹¹³⁴ Möllers, J., op. cit., p. 7.

mi”, es decir, irrupciones puntuales e inesperadas que generan alteraciones relevantes en un proyecto existencial concreto. Veamos con más detalle de qué modo podemos llegar a estas conclusiones.

Notamos con anterioridad que la causalidad propia del evento fortuito es la llamada causalidad accidental. Mediante ella, Aristóteles indica que la conexión entre un resultado determinado y una causa concreta puede ser descrita como una vinculación que no se produce ni siempre ni en la mayor parte de los casos, es decir, como una conexión accidental o *κατὰ συμβεβηκός*. Las causas accidentales, al contrario que las causas esenciales o propias, se conectan de manera irregular con los efectos derivados de ellas. En este sentido, el evento producido accidentalmente no será nunca un evento ocasionado esencialmente. Por ello se hizo necesario establecer un sentido renovado de la finalidad aristotélica, pues, en efecto, no se comprende de otro modo en qué sentido lo fortuito puede ser teleológico si la finalidad está anclada en la regularidad de lo que se produce siempre o en la mayor parte de los casos. Los fines en sentido genuino son considerados como los objetivos propios que orientan un proceso teleológico. En definitiva, los fines actúan como causas formales, finales y eficientes, pues imponen una tendencia al movimiento orientada según la determinación formal *eidos* y operan como principio del movimiento mismo, inaugurando la cadena de acontecimientos que persigue la planificación de la forma en la realización del fin¹¹³⁵. Este proceso finalístico está ausente en el caso de los acontecimientos fortuitos. Ellos acontecen, ciertamente, en el seno de una orientación teleológica, pero los fines que rigen esa orientación no coinciden con los efectos que denominamos fortuitos. No existe proceso alguno orientado a la consecución de lo fortuito porque lo fortuito se produce al margen de toda direccionalidad conforme a fines¹¹³⁶. No existe causa formal-final de lo fortuito, pues aquello que es alcanzado inesperadamente en el interior de un proceso no es el fin pretendido por el proceso, sino

¹¹³⁵ Sobre el modo en que los fines determinan las etapas de un proceso, vid. Charles, D, “Teleological causation in the *Physics*”, en: L. Judson (ed.) *Physics: A collection of essays*, op. cit., pp. 101-128.

¹¹³⁶ Cynthia Freeland y Dorothea Frede han captado a la perfección el sentido de la finalidad de lo fortuito cuando aducen que la presencia del azar en Aristóteles imposibilita un cierto tipo de determinismo físico y epistemológico, a saber: el determinismo teleológico. Se trata de negar la hegemonía de una causalidad eficiente de corte necesitarista que convertiría todo resultado en un fin *sensu stricto*. En el ejemplo de la fuente comentado por Frede, es evidente que el sujeto no sale de su casa “para morir”, “con el fin de morir”, y sin embargo muere, atacado por unos rufianes –quienes, por cierto, tampoco habían planeado esperar a un hombre en la fuente para matarlo- Frede, D., “Aristotle on the limits of determinism: Accidental causes in *Methaphysics E3*”, op. cit., pp. 207-225; Freeland, Cynthia A., “Accidental causes and real explanations”, op. cit.

un acontecer excepcional, irregular y parcialmente incomprensible. ¿Por qué afirma Aristóteles, entonces, que tales acontecimientos son ἔνεκά του? Porque está empleando un sentido derivado y no causal-explicativo de la finalidad, dijimos anteriormente. Sin duda, ¿pero de qué sentido se trata?. No nos ha parecido satisfactoria la hipótesis de una “teleología del como si” en la medida en que no da cuenta de todos los casos fortuitos posibles, en concreto, en la medida en que no puede integrar la δυστυχία y los casos de “mala suerte”. La única posibilidad que nos queda es ampliar nuestra investigación al orden de la praxis y comprender el sentido no causal-explicativo de la expresión ἔνεκά του desde la idea de “significación práctica” o, empleando la expresión de Möllers, “praktische Bedeutsamkeit”. En esta línea de interpretación situamos nuestra lectura del sentido secundario del ἔνεκά του. Se trata, en efecto, de un sentido fenomenológico y no ya etiológico o causal-explicativo, esto es, un sentido que enfatiza el *darse actual* de un acontecimiento en el ámbito de intereses de un sujeto *verdaderamente* afectado por el mismo. El suceso fortuito es un resultado distinto del fin propio perseguido por una trayectoria intencional determinada. Un resultado que, para ser denominado fortuito, debe tener consecuencias de cierta relevancia para un proyecto existencial orientado a la consecución de la felicidad según la estructura racional de la acción humana: proyección de objetivos, deliberación acerca de los medios para conseguirlos, elección y acción. En este sentido, Jürgen Möllers ha señalado con acierto que únicamente cuando el esquema intencional de un agente racional y moral –es decir, las intenciones- de un ser humano son modificadas significativamente tiene sentido hablar de acontecimientos fortuitos. Sólo en el momento en que los fines de un individuo se ven alterados de manera positiva o negativa por irrupciones inesperadas cobra sentido un discurso sobre el azar, que se convierte, de este modo, en el nombre dado a toda realización y a toda obstaculización inesperada e involuntaria de objetivos reales o posibles¹¹³⁷. Ciertamente, podemos afirmar que un suceso fortuito es tal que podría haber sido objeto de elección, como en el ejemplo del acreedor o en el del agricultor que encuentra un tesoro. Sin embargo, dado que dicha condición no se cumple en el caso de los eventos desgraciados, hemos de concluir que no se trata de una condición ni necesaria ni suficiente a la hora de incluir un el evento fortuito en la clase de los ἔνεκά του. El requisito indispensable que todo acontecimiento fortuito ha de satisfacer para ser denominado tal y para ser incluido en la clase de los ἔνεκά του γιγνόμενα es que inaugure espacios imprevistos de

¹¹³⁷ Möllers, J op. cit., p. 7.

significatividad, es decir, que intervenga de manera relevante en la tendencia a la satisfacción de planes, deseos y objetivos de un ser humano¹¹³⁸. El encuentro de un tesoro interviene de modo significativo, inesperado y parcialmente incomprensible en el proyecto existencial del agricultor, que empleará el dinero en una mejora de sus condiciones de vida. La recuperación del préstamo por parte del acreedor contribuye a su bienestar y a su alegría, satisfaciendo inesperadamente un objetivo que deseaba ver cumplido hace tiempo. En cambio, el accidente inesperado y parcialmente incomprensible¹¹³⁹ que pone fin a mi vida cuando me dirijo a los cines Princesa interviene de modo significativo en un proyecto existencial, frustrando de manera definitiva toda consecución de una vida buena¹¹⁴⁰.

La clave de comprensión de la finalidad de lo fortuito reside, por tanto, en el modo en que lo fáctico es insertado en los esquemas narrativos y explicativos de nuestras vidas, en la manera en que brutalidad neutra de lo que acontece queda integrada en un discurso con pretensiones de sentido, que contempla en los llamados “sucesos fortuitos” modificaciones inesperadas, irregulares y accidentales que alteran significativamente la cotidianidad y la orientación de nuestras vidas. Decir que el azar existe y que algunas cosas suceden fortuitamente, lejos de ser un mero disfraz de nuestra ignorancia, como sugerían Anaxágoras y Demócrito y pretenderán los estoicos, es ya decir muchas

¹¹³⁸ Ésa es la condición necesaria de todo acontecimiento fortuito: la significación. Todas las anteriores se han mostrado insuficientes para dar cuenta del azar: 1) la excepcionalidad, pues no todo suceso irregular es atribuido a la suerte y la casualidad; 2) la accidentalidad, pues multitud de efectos accidentales se derivan de cursos de acción teleológicamente orientados y no por ello son eventos fortuitos; 3) la apariencia de finalidad, porque los eventos desafortunados no parecen simular acción racional alguna ni sus consecuencias serían objeto de decisión del agente implicado. La excepcionalidad y la accidentalidad han de ir acompañadas por la teleología. La teleología ha de ser considerada como el marco en el que emerge el azar en sentido amplio. Pero, además, la teleología asume un sentido derivado distinto del causal-explicativo según el cual los acontecimientos fortuitos son acontecimientos significativos en un contexto de intereses. De este modo, la clave de interpretación del azar se abre al ámbito de la praxis, donde los proyectos racionales se ven modificados de modo significativo por sucesos accidentales y excepcionales en el orden de los fines.

¹¹³⁹ Insistimos: incomprensible e inexplicable para el sujeto *en términos de una explicación teleológica*.

¹¹⁴⁰ Se nos dirá que tales connotaciones prácticas son inaplicables en los casos de azar natural o αὐτόματον. Pero en realidad, como ya hemos insistido y nos recuerda Aubenque, incluso los casos de azar natural son concebidos por Aristóteles en términos de significación y con un tono marcadamente antropológico. Que un caballo salve su vida casualmente y sin proponérselo o que un trípode caiga sobre sus patas son ejemplos que, claramente, apelan al orden de los intereses humanos, presuponiendo que el caballo es consciente del valor de su vida del mismo modo que lo es un ser humano y subrayando el valor funcional de un trípode que sirve de asiento no a otro trípode, sino a un ser humano. Volveremos sobre ello más adelante.

cosas¹¹⁴¹. Significa, por lo pronto, asumir una perspectiva ilustrada frente a la complejidad de la experiencia, donde hemos rechazado cualquier tipo de explicación referida a instancias sobrenaturales o a principios de síntesis omnímoda: lo que acontece y lo que *nos* acontece es abordado con los mecanismos de la razón explicativa y científica, tratando de individuar causas concretas el origen de los fenómenos¹¹⁴². Significa, además, que rechazamos la noción de *destino* y, por ende, todo necesitarismo físico y psicológico, pues no confiamos en que los encuentros fortuitos que van configurando nuestras vidas sean, en realidad, envíos predeterminados de la parte asignada o μοῖρα que desde siempre nos correspondía experimentar. Significa también que optamos por aplicar a la complejidad de los procesos naturales y de los mecanismos intencionales un esquema explicativo de corte causal, que dote del mayor grado de inteligibilidad posible al carácter a menudo confuso de eso que pasa y de eso que nos pasa. Y, ante todo, significa que hemos asumido la imposibilidad de someter la complejidad y la riqueza de lo que ocurre y lo que nos ocurre a los límites de dicho esquema explicativo, pues no todo lo que nos acontece procede de la intención racional, de la voluntad deliberadora o del plan intencional. No todo lo que existe es reconducible a la unidad, la plenitud y la transparencia de la esencia ni todo lo que ocurre es subsumible a la explicación científica. Decir que el azar existe y que algunas cosas suceden fortuitamente significa, en definitiva, aceptar que una de las preguntas fundamentales de la filosofía, a saber, la pregunta “¿por qué?”, no siempre es contestable de modo satisfactorio. En efecto, lo fortuito, lo accidental significativo es la ocurrencia repentina que no responde a causas finales, el destino que nadie nos destina o el resultado que ninguna trayectoria buscaba cumplimentar. Por ello podemos decir que *el azar carece de sentido*. Pero tan sólo desde un punto de vista retrospectivo: no existe una fuente de sentido –determinación formal-final- capaz de explicarnos por qué nos ha sucedido exactamente lo que nos ha sucedido y del modo en que nos ha sucedido. Pues esa pregunta, tan frustrante como ineludible –“¿por qué?”-, referida a sucesos relevantes para un agente racional, sólo puede ser respondida satisfactoriamente mediante la localización de intenciones específicas en el origen de nuestras acciones. El azar, sin embargo, se produce al margen de la intención y, por ello, no responde a fin genuino

¹¹⁴¹ Contra la idea según la cual decir que algo ha sucedido por azar no es decir prácticamente nada, vid. Everson, Stephen, “L’explication aristotelicienne du hasard”, op. cit., p. 55.

¹¹⁴² Esas causas son, como Aristóteles no se cansa de repetir: la Naturaleza, el Pensamiento, el Arte y el Azar.

alguno. No satisface pregunta teleológica alguna. Esto no significa, sin embargo, que el azar no tenga sentido *en absoluto*. Lo tiene, naturalmente. Y lo tiene por la sencilla razón de que el azar es fuente de sentido en cuanto generador del mismo. El azar es donador de sentido en la medida en que *inaugura sentido*, interviniendo de modo significativo e irreversible en el marco existencial de un proyecto orientado a la vida satisfactoria. El azar, por tanto, tiene sentido y ese sentido es un *sentido práctico*. No teniendo significación causal propia ni estatuto ontológico autónomo, el azar goza, sin embargo, de relevancia práctica. Tal es la potencia de lo fortuito y tal el sentido de su naturaleza teleológica. El azar se da en el orden de los fines y constituye un fin en sí mismo porque quiebra la normalidad de la comprensión, la percepción y la experiencia instalándose de manera vertical en la inercia de nuestras vidas. Una irrupción significativa que favorece u obstaculiza nuestra tendencia a la felicidad y que no pertenece más que al sujeto encontrado por ella.

Si asumimos la lectura práctica de la expresión ἔνεκά του podemos entender con mayor facilidad cuál es la tendencia psicológica que nos lleva a postular una *teleología del como si* ante los eventos fortuitos. Esta es la virtud del análisis de Jürgern Möllers, quien, desde el ámbito analítico, apuesta por una interpretación de la finalidad de los acontecimientos azarosos en términos de la llamada “praktische Bedeutsamkeit”: “Ereignisse sind bedeutsam wenn sie eine gewisse Relevanz für das Netzwerk aus Wünschen, Plänen und Absichten einer Person haben. Zufällig sind solche Ereignisse, welche die Ziele und Absichten handelnder Personen in unvorhesebare Weise realisieren oder durchkreuzen”¹¹⁴³. Hablamos de azar cuando nuestros deseos actuales o latentes se ven inesperadamente realizados o frustrados. Por lo general, la satisfacción de dichos deseos procede de una ejecución voluntaria y consciente de una acción que nos lleva a la consecución de los mismos. Es decir, la culminación del objetivo es producto de un proceso deliberativo y de una planificación o cálculo. Sin embargo, en el caso de los acontecimientos fortuitos, vemos dichos objetivos favorecidos u obstaculizados sin saber por qué. Ese “sin saber por qué” en realidad quiere decir: la realización del objetivo no estaba entre nuestros planes en el momento mismo en que acontece el evento fortuito, no era uno de los objetivos actuales que motivaron nuestra acción concreta. Naturalmente,

¹¹⁴³ Möllers, J., op. cit., p. 7.

en los casos de azar favorable, diremos que eso es exactamente lo que hubiéramos deseado para nosotros, y por ello podemos pensar que los acontecimientos fortuitos son aquello que podría haber sido objeto de nuestra elección. Pero en el caso de los sucesos adversos, dichos resultados, que obstruyen accidentalmente mi felicidad, son precisamente todo lo contrario, a saber: *aquello que ni la planificación racional ni el dinamismo natural habrían incluido en la satisfacción de sus objetivos*. La propuesta de Möllers nos permite matizar la definición aristotélica del ἔνεκά του aplicado a los casos de azar: “para algo” es todo aquello que podría haber sido objeto de la naturaleza y del pensamiento, en el caso de resultados accidentales favorables, o aquello que habría sido rechazado por la naturaleza o por el pensamiento, en el caso de resultados accidentales adversos. El azar, en definitiva, realiza un resultado (positivo) que podría haber sido pretendido por el pensamiento o la naturaleza o realiza un resultado (negativo) que habría sido impedido por el pensamiento o la naturaleza. De haber sabido que una cornisa iba a desplomarse sobre mi cuerpo en mi camino a los cines Princesa, jamás habría tomado dicho camino. Ese es exactamente el tipo de cosa que no habría querido para mí. Del mismo modo, de haberlo sabido, Patroclo no se habría enfurecido tanto con el hijo de Anfidamante, a quien no pretendía matar y a quien, sin embargo, asesinó involuntariamente. De haber sabido que iba a alcanzar sin quererlo a un compañero de juegos, el atleta no habría lanzado su lanza en ese preciso instante¹¹⁴⁴. Todos estos ejemplos, tanto los de buena fortuna como los de infortunio, son normalmente interpretados en el marco de una finalidad aparente. Y la razón es sencilla. El mecanismo de atribución de acontecimientos inesperados a eso que llamamos azar es el del establecimiento de una conexión significativa no ya entre una causa y un efecto en una cadena de causación, sino, más importante aún, entre un efecto, un hecho, un acontecimiento bruto, en fin, y un sujeto invadido, afectado y alterado por el mismo. Ante la imposibilidad de una explicación satisfactoria de eso que nos pasa –pues lo que nos pasa sólo queda explicado plenamente como efecto de nuestras intenciones conscientes o de las intenciones de algún otro- tendemos a vislumbrar un halo de finalidad en sentido explicativo: tales cosas *no suelen suceder* a no ser que alguien quiera que sucedan. Necesitamos proyectar una dosis de sentido previo y finalístico a todo acontecer singular, pues la singularidad, en sí misma, en su puntualidad aorística (ἔτυχεν-τύχη) no se deja

¹¹⁴⁴ Abusando de antropocentrismo podemos extender estos ejemplos al plano del dinamismo natural inconsciente: en sentido figurado, es posible pensar que la Naturaleza habría impedido, de haber podido, el nacimiento de dos niños unidos en un solo cuerpo.

insertar en procesos ordenados ni en cálculos precisos. El azar, en definitiva, no se deja pensar más que en el ámbito de coordenadas racionales: la teleología, el interés práctico, la razón, la deliberación y la decisión. En concreto, como aquello que, no siendo decidido por nosotros, nos alcanza, nos encuentra y nos pasa, desencadenando altercados significativos en el seno de nuestra existencia. En nuestra opinión, únicamente esta apertura a la dimensión práctica del acontecimiento fortuito permite aclarar las contradicciones de la doctrina de Aristóteles. Y sólo a través de ella, en efecto, entenderemos que la suerte y el pensamiento -históricamente contrapuestas en la tradición literaria y filosófica de la antigua Grecia- “se refieren a un mismo orden, ya que no hay elección sin pensamiento”¹¹⁴⁵

B.3.3. ΤΥΧΗ Y ΑΥΤΟΜΑΤΟΝ

La interpretación no explicativa de la finalidad de lo fortuito en términos de significación práctica se expone a una crítica inmediata. En efecto, la distinción realizada puede y debe ser aplicable al orden teleológico de la acción intencional y al dominio del pensamiento humano. Sin embargo, no parece aplicable al orden también teleológico de los procesos naturales ajenos a las coordenadas antropomórficas de la razón, la intención y la decisión. Echamos en falta, en fin, una diferenciación más precisa entre eso que llamamos azar aplicado al ámbito de los intereses humanos (τύχη) y eso que llamamos azar en el interior de los procesos naturales inconscientes (αὐτόματον). Como vimos, Aristóteles mismo no se ocupa de esta diferenciación absolutamente fundamental hasta el capítulo 6 de *Física* II. De hecho, sólo tras haber realizado una clasificación entre tipos de eventos; únicamente tras haber reconocido entre ellos a los denominados eventos fortuitos y haberlos caracterizado como excepcionales, accidentales y teleológicos, sólo entonces, decimos, el estagirita pasa a establecer las diferencias conceptuales entre ambos los vocablos. Vocablos que, como indicamos en su momento, son empleados de manera relajada e intercambiable a lo

¹¹⁴⁵ *Física* II, 5, 197^a5-8: “δῆλον ἄρα ὅτι ἡ τύχη αἰτία κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τοῖς κατὰ προαιρέσιν τῶν ἐνεκὰ του. διὸ περὶ τὸ αὐτὸ διάνοια καὶ τύχη: ἡ γὰρ προαιρέσις οὐκ ἀνευ διανοίας”.

largo de *Física* II 4-5 y en un sentido claramente contradictorio con las afirmaciones explícitas de II 6. Nos ocuparemos seguidamente de la distinción entre *τύχη* y *αὐτόματον* presente en el último capítulo de la doctrina del azar. Pero insistiremos desde este mismo instante en lo siguiente: el interés de nuestra investigación se ha centrado y se sigue centrando en el problema del azar aplicado al orden de los asuntos humanos. En este sentido, no dedicaremos el tiempo que tal vez a merezca un análisis pormenorizado de la noción de *αὐτόματον* desde un punto de vista físico y biológico. No lo haremos porque nuestro objetivo principal es el concepto de *τύχη* en Aristóteles y su repercusión en una consideración racional del ámbito del obrar humano dentro del marco de una ontología de la contingencia. Pero no lo haremos, principalmente, por coherencia con la que constituye la tesis fundamental de nuestro trabajo, a saber: que la problematización de los términos *τύχη* y *αὐτόματον* por parte de Aristóteles constituye en su origen y en sus objetivos primordiales una contribución, desde la prosa filosófica, a la necesidad estrictamente humana de comprender *eso que nos pasa* y *eso que nos puede pasar cotidianamente* al margen de nuestros deseos, nuestra voluntad y nuestra intención. A nuestro juicio, la dimensión rectora de los análisis de Aristóteles es la dimensión de la praxis, y ello queda sobradamente puesto de manifiesto en el tipo de ejemplos seleccionados por el estagirita a la hora de clarificar todos y cada uno de los rasgos de lo fortuito. Agentes racionales y morales que operan en virtud de la consecución de ciertos fines y que ven sus acciones modificadas, alteradas e intervenidas por eventos imprevisibles que, de modo incomprensible, favorecen o dificultan su camino a la felicidad. Individuos que, literalmente, se topan con resultados no pretendidos, los cuales, sin embargo, habrían perseguido deliberadamente, o de los que habrían huído si hubieran podido preverlos. Seres humanos, en definitiva, cuya identidad siempre flexible se va construyendo en el tiempo mediante la combinación entre la razón y el azar, entre lo que decidimos y lo que sin más nos acontece. Un acontecer que, por su opacidad y su extrañeza, por la perplejidad que en nosotros despierta, necesita ser integrado, domesticado e inscrito en un contexto narrativo: ¿qué nos ocurre? ¿Por qué nos ocurre lo que nos ocurre cotidianamente?:

“Nur die Konstellation, dass Schuldner und Gläubiger ungewollt zueinander gewollt werden, sichert dem Casus die erforderliche Aufmerksamkeit. Also sind Praxisverhältnisse der Hintergrund, vor dem das Eintreten des Zufalls Interesse weckt,

während gleichzeitig vielerlei Ähnliches abläuft, das niemanden beschäftigt und nirgends Staunen erregt. Mit dem Staunen aber beginnt nach alter Überzeugung des Platons und Aristoteles das Philosophieren. Weil man nicht genügend versteht, will man wissen warum.”¹¹⁴⁶

Recordemos, por tanto, que el objeto central de nuestro análisis seguirá siendo el término griego τύχη. Y para comprender con mayor claridad en qué sentido exacto es τύχη y no αὐτόματον el vocablo idóneo para una problematización de lo fortuito en el orden de la acción humana, veamos de qué modo establece Aristóteles su tardía distinción conceptual. *Física* II 6 se abre con las siguientes palabras:

“La casualidad se diferencia de la suerte por ser una noción más amplia. Porque todo cuanto se debe a la suerte se debe también a la casualidad, pero no todo cuanto se debe a la casualidad se debe también a la suerte”¹¹⁴⁷

Todo caso de τύχη pertenece, por tanto, a la clase general de lo αὐτόματον, no siendo válida la formulación inversa. Ello nos lleva a pensar que es τύχη, precisamente, la que recibirá un tratamiento específico al margen de las características generales de lo fortuito que hemos venido investigando. Y es que, en efecto: “La suerte y lo que resulta de ella sólo pertenecen a quienes puedan tener buena suerte (εὐτυχῆσαι) y en general tener una actividad en la vida. Por eso la suerte se limita necesariamente a la actividad humana (διὸ καὶ ἀνάγκη περὶ τὰ πρακτὰ εἶναι τὴν τύχην). Un signo de ello está en la creencia de que la buena suerte es lo mismo que la felicidad, o casi lo mismo, pues la felicidad es una cierta actividad, a saber, una actividad bien lograda (εὐπραξία). Luego lo que es incapaz de actividad es también incapaz de hacer algo fortuito. Por eso nada hecho por las cosas inanimadas, los animales y los niños es resultado de la suerte, ya que no tienen capacidad de elegir; para ellos no hay buena o mala suerte, a menos que se hable por semejanza, como cuando decía Protarco que eran

¹¹⁴⁶ Bubner, R., “Die aristotelische Lehre vom Zufall. Bemerkungen in der Perspektive einer Annäherung der Philosophie an die Rhetorik”, op. cit., p. 10. En el mismo artículo, R. Bubner insiste reiteradamente en que la verdadera motivación que subyace a la primera doctrina sobre τύχη y αὐτόματον es el interés práctico por comprender el azar en el ámbito del hacer humano: “Das aristotelische Interesse an einer Theorie des Zufalls ist demnach praktisch motiviert”, p. 8.

¹¹⁴⁷ *Fís.* II, 6, 197^a36-b1: “Διαφέρει δ’ οὐ τι τὸ αὐτόματον ἐπὶ πλεῖον ἐστι: τὸ μὲν γὰρ ἀπὸ τύχης πᾶν ἀπὸ ταύτομάτου, τοῦτο δ’ οὐ πᾶν ἀπὸ τύχης”.

afortunadas las piedras con que se hacían los altares porque eran veneradas, mientras que sus compañeras eran pisadas. Aunque también estas cosas pueden experimentar algo como resultado de la suerte, a saber, cuando el que ejerce su actividad sobre ellas logra algo como resultado de la suerte, pero no de otra manera”¹¹⁴⁸

Observamos que la especificidad propia de *τύχη* es introducida mediante la descripción de su campo de aplicación. En efecto, *τύχη* y todo aquello que se produce como su resultado pertenecen exclusivamente al horizonte de los seres humanos y, más en concreto, al horizonte de la acción racional del hombre. La restricción a la esfera de la razón práctica viene motivada por una aproximación conceptual clave entre los conceptos de *τύχη* y *εὐδαιμονία*: quienes pueden tener suerte son, por lo general, quienes pueden realizar acciones a lo largo de su existencia. Siendo así que la felicidad es un cierto tipo de actividad, a saber, una actividad bien lograda o *εὐπραξία*, no es de sorprender que el orden cotidiano del lenguaje vincule íntimamente las nociones de *εὐπραξία*, *εὐδαιμονία* y *εὐτυχία*¹¹⁴⁹. Por ello, concluye Aristóteles, no diremos que los seres irracionales (*ἄψυχον*) puede ser afortunados o afectados por la influencia de *τύχη*. Es más, ni siquiera de aquellos seres racionales que no pueden ejercer su capacidad de elección y deliberación plenamente –niños, dice Aristóteles, pero tal vez estaría también de acuerdo en excluir ancianos y enfermos mentales– diremos que pueden ser afortunados¹¹⁵⁰. *Τύχη*, por tanto, queda restringida al horizonte

¹¹⁴⁸ *Fís.* II, 6, 197b1-13 : “ἡ μὲν γὰρ τύχη καὶ τὸ ἀπὸ τύχης ἐστὶν οἷοις καὶ τὸ εὐτυχεῖν ἄνθρωπος ὑπάρξειεν καὶ οἷως πράξις. διὸ καὶ ἀνάγκη περὶ τὰ πρακτὰ εἶναι τὴν τύχην σημείον δ’ οἷτι δοκεῖ ἡτοι ταῦτόν εἶναι τῇ εὐδαιμονίᾳ ἢ εὐτυχίᾳ ἢ ἐγγύς, ἢ δ’ εὐδαιμονίᾳ πράξις τις: εὐπραξία γάρ, ὡς ἔστιν ὁπόσοις μὴ ἐνδέχεται πράξει, οὐδὲ τὸ ἀπὸ τύχης τι ποιῆσαι. καὶ διὰ τοῦτο οὔτε ἄψυχον οὐδὲν οὔτε θηρίον οὔτε παιδίον οὐδὲν ποιεῖ ἀπὸ τύχης, οἷτι οὐκ ἔχει προαιρέσιν: οὐδ’ εὐτυχεῖν οὐδ’ ἄτυχον ὑπάρχει τοῦτοις, εἰ μὴ καθ’ ὁμοιότητα, ὡς περ ἔφη Πρωταγόρας εὐτυχεῖς εἶναι τοὺς λιποτάκτους ἐξ ὧν οἱ βωμοὶ, οἷτι τιμῶνται, οἱ δὲ ὁμόζυγες αὐτῶν καταπατοῦνται. τὸ δὲ πάσχειν ἀπὸ τύχης ὑπάρξει πῶς καὶ τοῦτοις, οἷταν ὁ πράττων τι περὶ αὐτὰ πράξῃ ἀπὸ τύχης, ἄλλως δὲ οὐκ ἐστίν”.

¹¹⁴⁹ Aristóteles se ocupa de la identificación entre *εὐδαιμονία* y *εὐτυχία* en *EE* VIII 2, EE1246b37-1247a3: “Puesto que no solamente la prudencia y la virtud producen la prosperidad, sino que también decimos que los afortunados son felices, indicando con ello que también la fortuna produce la prosperidad y los mismos resultados que la ciencia, hemos de examinar si el afortunado y el desafortunado lo son por naturaleza y qué es lo que hay respecto a estas materias” [“ἐπεὶ δ’ οὐ μόνον ἡ φρόνησις ποιεῖ τὴν εὐπραγίαν καὶ ἀρετή, ἀλλὰ φάμεν καὶ τοὺς εὐτυχεῖς εὐπραγῆν ὡς καὶ τῆς εὐτυχίας [εὐ] ποιούσης εὐπραγῆν καὶ τὰ αὐτὰ τῆς ἐπιστήμης, σκεπτέον αἷρ’ ἐστὶ φύσει ὃ μὲν εὐτυχὴς ὃ δ’ ἄτυχός, ἢ οὐ, καὶ πῶς ἔχει περὶ τούτων”].

¹¹⁵⁰ Encontramos esta declaración en *EN* I 9, 9-10; 1099b26-1100a4 “...<la felicidad> es una cierta actividad del alma de acuerdo con la virtud. De los demás bienes, unos son necesarios, otros son por

de la acción racional en el seno de un proyecto vital orientado a la felicidad. Pues los seres que pueden tener buena o mala suerte son, en efecto, los mismos que aquellos que pueden ser felices y desarrollar una actividad en la vida, pues el ser humano feliz vive y obra bien, “pues a esto es, poco más o menos, a lo que se llama buena vida y buena conducta”¹¹⁵¹. Y ello, en última instancia, porque tanto τύχη como εὐτυχία y εὐδαιμονία están basadas en la libre elección¹¹⁵².

Una vez realizadas estas consideraciones, Aristóteles pasa a definir el campo de aplicación de αὐτόματον:

“La casualidad, en cambio, se puede encontrar también en los demás animales y en muchas cosas inanimadas. Así, decimos que el caballo vino por casualidad, cuando al

naturaleza auxiliares y útiles como instrumentos. Todo esto también está de acuerdo con lo que dijimos al principio, pues establecimos que el fin de la política es el mejor bien, y la política pone el mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de una cierta cualidad, esto es, buenos y capaces de acciones nobles. De acuerdo con esto, es razonable que no llamemos feliz al buey, ni al caballo ni a ningún otro animal, pues ninguno de ellos es capaz de participar de tal actividad. Por la misma causa tampoco el niño es feliz, pues no es capaz todavía de tales acciones por su edad; pero algunos de ellos son llamados felices porque se espera que lo sea en el futuro” [“εἰρηται γὰρ ψυχῆς ἐνέργεια κατ’ ἀρετὴν ποιά τις. τῶν δὲ λοιπῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ὑπάρχειν ἀναγκάϊον, τὰ δὲ συνεργὰ καὶ χρήσιμα πέφυκεν ὀργανικῶς. ὁμολογούμενα δὲ ταῦτ’ αὖν εἶη καὶ τοῖς ἐν ἀρχῇ: τὸ γὰρ τῆς πολιτικῆς τέλος ἀριστον ἐπιθεμεν, αὐτῇ δὲ πλεῖστην ἐπιμέλειαν ποιεῖται τοῦ ποιούς τινας καὶ ἀγαθοὺς τοὺς πολιτικὰς ποιῆσαι καὶ πρακτικοὺς τῶν καλῶν. εἰκότως οὖν οὔτε βούν οὔτε ἵππον οὔτε ἄλλο τῶν ζῴων οὐδὲν εὐδαιμον λέγομεν: οὐδὲν γὰρ αὐτῶν οἷόν τε κοινωνῆσαι τοιαύτης ἐνεργείας. διὰ ταύτην δὲ τὴν αἰτίαν οὐδὲ παῖς εὐδαιμον ἐστίν: οὐπω γὰρ πρακτικὸς τῶν τοιούτων διὰ τὴν ἡλικίαν: οἱ δὲ λεγόμενοι διὰ τὴν ἐλπίδα μακαρίζονται”]; cf. *EE* II 10, 1219b5. La razón de que niños y animales no puedan ser felices ni, por ende, experimentar suerte en la vida, es que carecen de προαίρεσις: “Es evidente que la elección es algo voluntario, pero no es lo mismo que ello, dado que lo voluntario tiene más extensión; pues de lo voluntario participan también los niños y los otros animales, pero no de la elección, y a las acciones hechas impulsivamente las llamamos voluntarias, pero no elegidas” [“ἡ προαίρεσις δὴ ἐκούσιον μὲν φαίνεται, οὐ ταύτῃ δέ, ἀλλ’ ἐπὶ πλεον τὸ ἐκούσιον: τοῦ μὲν γὰρ ἐκούσιου καὶ παῖδες καὶ ταῖς ἄλλαις ζῴαι κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ’ οὐ, καὶ τὰ ἐξαίφνης ἐκούσια μὲν λέγομεν, κατὰ προαίρεσιν δ’ οὐ.], *EN* III, 2, 1111b6-10.

¹¹⁵¹ *EN*, I, 8, 1098b20-22: “συνάδει δὲ τῷ λόγῳ καὶ τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν τὸν εὐδαιμονα: σχεδὸν γὰρ εὐζωία τις εἰρηται καὶ εὐπραξία”; cf. *EN* VIII 4, 1098b20-22.

¹¹⁵² “El principio de la acción es, pues, la elección –como fuente de movimiento y no como finalidad–, y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo. De ahí que sin intelecto y sin reflexión y sin disposición ética no haya elección, pues el bien obrar y su contrario no pueden existir sin la reflexión y el carácter” [“πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις οἷον ἡ κίνησις ἀλλ’ οὐχ οὐκ ἐνεκα προαιρέσεως δὲ ὀρεξις καὶ λόγος ὁ ἐνεκά τινος. διὸ οὐτ’ ἀνευ νοῦ καὶ διανοίας οὐτ’ ἀνευ ἠθικῆς ἐστίν ἐξεως ἢ προαίρεσις: εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ ἐναντιῶν ἐν πράξει ἀνευ διανοίας καὶ ἠθους οὐκ ἐστίν”.], *EN* VI (*EE* V) II 4, 1139 a31-35.

venir se salvó, ya que no lo hizo con ese propósito, y también decimos que el trípode que cayó sobre sus patas lo hizo por casualidad, porque aunque quedó para servir de asiento no cayó con ese propósito”¹¹⁵³

Αὐτόματον se aplica al terreno de todos aquellos seres vivos distintos del ser humano y a las entidades inanimadas. Con ello, el estagirita está limitando el campo de acción de τύχη a los sujetos capaces de deliberación y elección, pues los seres vivos distintos del hombre y las entidades inertes no pueden elegir ni, por ende, llevar a cabo una actividad satisfactoria en el existencia. Por todo ello, concluye:

“Así, es evidente que en las cosas que en sentido absoluto llegan a ser para algo, cuando lo que les sobreviene no es aquello para lo cual han legado a ser y tienen una causa externa, decimos entonces que les sobreviene por casualidad. Y estos resultados casuales se dice que llegan a ser <<por suerte>> cuando se trata de cosas que pueden ser elegidas por aquellos que tienen capacidad de elegir”¹¹⁵⁴

Antes de introducimos en la caracterización específica del término τύχη y en su diferencia con respecto a αὐτόματον, detengámonos un momento en los rasgos comunes que poseen ambos vocablos. Ante todo, observamos que los dos comparten una estructura conceptual análoga. En efecto, uno y otro atañen a acontecimientos excepcionales y accidentales, sucesos inesperados no perseguidos ni por un curso de acción intencional ni por un canal natural orientado teleológicamente. El trasfondo teleológico queda, sin embargo, garantizado en ambos casos. Y eso es lo que quiere indicarnos Aristóteles cuando concluye que τύχη y αὐτόματον pertenecen al orden de las cosas que llegan a ser “para algo”, esto es: sólo en el marco de procesos orientados a fines emerge el acontecimiento fortuito. Su aparición constituye un resultado disntinto del objetivo pretendido por la trayectoria teleológica y puede ser considerado bien como aquello que podría haber sido el objeto propio de la naturaleza y

¹¹⁵³ “τὸ δ’ αὐτόματον καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις καὶ πολλοῖς τῶν ἀψύχων, οἷον ὁ ἰππος αὐτόματος, φαμέν, ἦλθεν, ὅτι ἐσωθῆ μὲν ἐλθῶν, οὐ τοῦ σωθῆναι δὲ ἐνεκα ἦλθε: καὶ ὁ τριππους αὐτόματος κατέπεσεν: ἐστὶ μὲν γὰρ τοῦ καθῆσθαι ἐνεκα, ἀλλ’ οὐ τοῦ καθῆσθαι ἐνεκα κατέπεσεν”. , *Fís.*, II, 6, 197b13-18

¹¹⁵⁴ *Ibid.*, 197b18-22: “ὥστε φανερόν ὅτι ἐν τοῖς ἀπλῶς ἐνεκά του γιγνομένοις, οἷαν μὴ τοῦ συμβάντος ἐνεκα γένηται ὦν ἔξω τὸ αἴτιον, τότε ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου λέγομεν: ἀπὸ τύχης δέ, τούτων ὅσα ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου γίγνεται τῶν προαιρετῶν τοῖς ἔχουσι προαιρέσιν”.

el pensamiento, o bien como aquello que en ningún caso habría sido objeto de la naturaleza y el pensamiento. En cualquiera de las dos opciones, lo que aparece claro a los ojos del estagirita es el carácter subsidiario de lo fortuito, que queda subordinado a la Naturaleza, en el caso de αὐτόματον, y a la Razón, en el caso de τύχη. Asumida esta disposición común, la distinción conceptual entre los voquibles dependerá del *tipo de contexto al que lo fortuito aparezca subordinado*. Si se trata de un contexto natural distinto del humano, lo fortuito es identificado con αὐτόματον. Si, por el contrario, el acontecimiento fortuito emerge en el interior de un contexto racional de elección y deliberación, lo fortuito es concebido como τύχη o como resultado de τύχη. En este sentido, el azar en sentido amplio depende de las consecuencias desencadenadas en el interior de un proceso y, principalmente, del tipo de sujeto que sea identificado como receptor de dichas consecuencias. Así, podemos decir que los acontecimientos fortuitos son resultados accidentales no pretendidos que emergen en un curso de acción teleológico. Dichos resultados imprimen una modificación significativa en el interior del contexto finalístico. Modificación que puede repercutir en el comportamiento y la trayectoria de un organismo natural carente de razón o de una entidad inerte, por un lado, o en la red de objetivos, planes, deseos e intenciones de un sujeto racional, por el otro. Cuando los acontecimientos accidentales significativos emergen en el plano de los organismos naturales distintos del hombre¹¹⁵⁵ o afectan al comportamiento de entidades inanimadas, Aristóteles habla de αὐτοματου. Cuando, por el contrario, la irrupción accidental significativa altera un contexto racional articulado en torno al conjunto de intereses, objetivos y planes de un ser humano, lo fortuito aparece restringido al vocablo griego τύχη. Tanto en un caso como en el otro, el origen de estas irrupciones puede ser, sin duda, localizado e identificado, pero la conexión que se establecerá entre aquél y el resultado denominado fortuito será siempre accidental. De esta forma, el origen de los acontecimientos debidos a τύχη se encontrará en el interior del sujeto racional que pone en marcha un curso de acción teleológico para cumplir ciertos fines. Es decir, la decisión racional de llevar a cabo una acción con el fin de cumplir un objetivo dará lugar, ocasionalmente, a resultados inersperados tanto significativos como irrelevantes. Aquellos resultados seleccionados por el agente como acontecimientos relevantes desde un punto de vista práctico serán entendidos como resultados fortuitos o ἀπό τύχης. El resto serán ignorados como simples coincidencias. En el caso de αὐτόματον, en

¹¹⁵⁵ Del ser humano en plenitud de sus facultades y con capacidad de decisión y elección.

cambio, la causa accidental del acontecimiento fortuito es definida como externa¹¹⁵⁶, como cuando el caballo sin jinete salva la vida al volver del campo de batalla, no siendo el salvar la vida, sino cualquier otra cosa la causa de su regreso. O en el caso del trípode que cae sobre sus patas y podría servir de asiento, donde la causa de dicho resultado no es, desde luego, el objetivo interno del trípode de caer de tal modo que pueda servir de sede, sino cualquier otra causa externa.

A la vista de estas consideraciones, la primera y más importante conclusión que podemos extraer de los primeros compases de *Física II 6* es la siguiente: *τύχη* pertenece al orden de la acción, la razón y la decisión humanas, no siendo concebible más que en el marco de un proyecto vital orientado a la felicidad. En efecto, cuando en el seno de nuestra existencia se producen alteraciones inesperadas que no proceden de nuestra voluntad, irrupciones que no podemos explicar por referencia a una estructura intencional concreta¹¹⁵⁷ y que, además, se instalan de manera significativa –propicia o adversa– en nuestras vidas, entonces decimos que tales ocurrencias son productos de *τύχη*. Cuando, por el contrario, las irrupciones accidentales modifican un contexto paraintencional y la causa de las mismas es externa, el término empleado es *αὐτόματον*.

Algunos de los mejores intérpretes de Aristóteles han despreciado por completo la distinción entre *τύχη* y *αὐτόματον*. Entre ellos, el profesor Pierre Aubenque, quien afirma sin concesiones: “La distinción entre *τύχη* y *αὐτόματον* nos parece de poca importancia y, por lo demás, Aristóteles no se atiene siempre a ella”¹¹⁵⁸. Las razones que podrían justificar la falta de precisión por parte de Aristóteles en el empleo de ambos vocablos han sido tenidas en cuenta en capítulos anteriores. Al margen de ellas, lo cierto es que *Física II 6* está íntegramente dedicado a diferenciar de manera contundente entre los dos términos griegos. En este sentido, la postura de Aubenque

¹¹⁵⁶ Ver el comentario *ad loc* de Ross, en *Ar.Physics*.

¹¹⁵⁷ De hecho, si el caso que denominamos fortuito fuera atribuible a una estructura intencional externa no estaríamos ante un resultado azaroso, sino ante un fin propiamente dicho. Pongamos por caso el ejemplo del individuo que camina en dirección a su lugar de trabajo cuando, de repente, es descalabrado por una maceta y muerto al instante. Si la muerte de dicho sujeto fuera resultado del plan malévolo de otro individuo, que ha premeditado cuidadosamente el incidente y ha dejado caer él mismo la maceta sobre el cráneo del viandante con la intención de asesinarlo, la muerte de éste último no podría ser calificada de fortuito. Antes al contrario, constituiría un éxito desde el punto de vista del asesino.

¹¹⁵⁸ *La prudencia en Aristóteles*, op. cit., p. 90, n. 54.

resulta ligeramente excesiva y, lo que es más importante, arriesgada a la hora de pasar por alto algunas regiones definitivamente fundamentales en la obra del estagirita. Por ejemplo, la interpretación zoológica, biológica y empírica de temas tan cruciales como la teratología y la llamada “generación espontánea” quedarían desprovistas de un importante instrumento de análisis si negáramos al término αὐτόματον una cierta independencia. A pesar ello, hemos de reconocer un indudable acierto en la afirmación tajante del pensador francés, quien insiste en la escasa relevancia de αὐτόματον al concluir una reflexión en torno al azar como proyección retrospectiva de la finalidad humana sobre cierto tipo de acontecimientos. En el caso de los acontecimientos debidos a τύχη, hemos analizado ya que éstos últimos son teleológicos en el sentido, no sólo de que emergen en el interior de un contexto finalístico, sino que, además, inauguran un espacio de significación práctica. Lo acontecido como resultado de la suerte afecta al interés del individuo implicado en el acontecimiento azaroso. Ese resultado parece ser, de hecho, lo que el individuo habría querido para sí o lo que habría rechazado de haber tenido la opción de prever su futuro. Aubenque pone de relieve que en el caso de los resultados fortuitos atribuidos a αὐτόματον el esquema es exactamente el mismo, pues los ejemplos seleccionados por Aristóteles siguen perteneciendo al orden de los intereses humanos, por relación al cual adquieren significación. En efecto, en el caso del caballo que retorna desde la línea de batalla hasta la retaguardia y con ello salva casualmente la vida, salvar la vida constituye, sin duda, uno de los objetivos posibles atribuibles a un curso de acción racional. El caso de la piedra que sirve de asiento al caer casualmente sobre sus tres pies resulta aún más elocuente. El efecto producido por la trayectoria y la caída de la piedra no responde a la tendencia natural de la misma, pero lo cierto es que su acaecer inaugura un contexto de significación, en concreto, la utilidad derivada para un ser humano del evento fortuito, que hace que el sujeto pueda sentarse. La tesis de Aubenque nos parece refrendada incluso por las palabras de Aristóteles cuando, como es sabido, emplea una falsa etimología para explicar αὐτόματον en II 6¹¹⁵⁹. Habiendo confirmado la diferencia entre τύχη y αὐτόματον, el filósofo escribe:

¹¹⁵⁹ La etimología de αὐτόματον no nos conduce hasta μάτην como pretende Aristóteles, sino hasta el verbo griego μάομαι y a su perfecto con valor de presente μέμονα: tener en el ánimo; desear ardientemente, aspirar a, buscar, intentar, procurar, proponerse. El significado originario del término griego αὐτόματον nos remite, en primer lugar, a procesos y eventos que tienen lugar desde sí mismos, es decir, sin intervención ni interferencia alguna de la actividad de un agente externo. En este sentido, el vocablo que significa, como indica Chantraine (*DELG*, s.v.) la fuerza experimentada en los miembros

“Un signo de esto es la expresión <<en vano>> (μάτην), que la decimos cuando no se logra algo para lo cual se ha hecho algo; por ejemplo, cuando se da un paseo para poder evacuar, si eso no se produce después del paseo decimos entonces que se ha paseado en vano que el paseo ha sido vano, pues consideramos que algo es <<en vano>> cuando en lo que está dispuesto por naturaleza para otra cosa no se cumple aquello para lo cual está naturalmente dispuesto (porque sería ridículo que alguien dijese que se ha bañado en vano porque el sol no se ha eclipsado, ya que una cosa no tiene por fin la otra). Así, la casualidad, como indica su nombre, tiene lugar cuando algo ocurre en vano (μάτην). La piedra no cae con el propósito de herir a alguien, sino por casualidad, pues podría haber caído por obra de alguien y con la finalidad de herir”¹¹⁶⁰

Lo espontáneo o “por sí mismo” se identifica con lo “vano” desde el punto de vista del contexto teleológico en el que ambos son interpretados. Decimos que algo se ha realizado en vano cuando el objetivo concreto que motivó nuestra acción no se ha visto cumplido por cualesquiera causas. El ejemplo de Aristóteles pertenece, una vez más, al orden de la acción humana: si al dar un paseo por el campo con el fin de satisfacer necesidades fisiológicas dicho objetivo no se ha visto cumplido, diremos que el paseo

cuando se siente el impulso de comenzar una acción o actuar, un impulso que el prefijo αὐτός reenvía desde el plano de la trascendencia como su fuente externa hasta el ámbito de la interioridad misma del agente. El origen del impulso no reside ya en los dioses que nos confunden y obligan, sino en el fuero interno del hombre, que se mueve a sí mismo en el obrar. En cualquier caso, el significado originario, tal y como podemos concluir a partir de los usos homéricos y del empleo en el terreno del mito, nos hace pensar siempre en un tipo determinado de comportamiento impulsivo que puede ser referido tanto a objetos como a seres humanos. Cuando viene referido a objetos, αὐτόματον apela a artefactos técnicos como los trípodes de Hefesto en la *Ilíada* o los autómatas referidos por Aristóteles al comienzo de la *Metafísica*, que tienen la capacidad de moverse a sí mismos mecánicamente (*Met.* I, 2, 983s10ss). Entidades sin vida que, misteriosamente y para sorpresa general de los diferentes auditorios, se comportan como si estuvieran vivas. En el caso de los seres humanos, el término aparece más vinculado con μένος y con un comportamiento instintivo de autoinvitación al movimiento. La derivación semántica de estos usos y su identificación con la noción de “máquina” es de origen moderno (vid. Micheli, G., *La nascita del concetto di macchina*, Firenze, 1994.. Para una aproximación excelente a la etimología, el origen y los significados del término αὐτόματον en la cultura griega, vid. Micheli, G., “Il concetto di automa della cultura greca dalle origini al sec. IV A.C.”, op. cit. y Cambiano, Giuseppe, “Automaton”, op. cit.

¹¹⁶⁰ *Fís.* II, 6, 197b22-32: “σημεῖον δὲ τὸ μάτην, ὅτι λέγεται ὅταν μὴ γένηται τὸ ἐνεκα ἄλλου ἐκεῖνου ἐνεκα, οἷον εἰ τὸ βαδίσαι λαπάξως ἐνεκα ἐστίν, εἰ δὲ μὴ ἐγένετο βαδίσαντι, μάτην φάμεν βαδίσαι καὶ ἢ βάδις ματαια, ὡς τοῦτο ὅν τὸ μάτην, τὸ πεφυκὸς ἄλλου ἐνεκα, ὅταν μὴ περαινῇ ἐκεῖνο οὐ ἐνεκα ἦν καὶ ἐπεφύκει, ἐπει εἰ τις λούσασθαι φαίη μάτην ὅτι οὐκ ἐξέλιπεν ὁ ἥλιος, γελοῖος αὖν εἴη: οὐ γὰρ ἦν τοῦτο ἐκεῖνου ἐνεκα. οὐτω δὲ τὸ αὐτόματον καὶ κατὰ τὸ ὄνομα ὅταν αὐτὸ μάτην γένηται: κατέπεσεν γὰρ οὐ τοῦ πατάξαι ἐνεκα ὁ λιθός: ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου ἄρα κατέπεσεν ὁ λιθός, ὅτι πέσοι αὖν ὑπὸ τινὸς καὶ τοῦ πατάξαι ἐνεκα”.

ha sido en vano (μάτην)¹¹⁶¹. Si acudimos a una fiesta con el único fin de encontrar en ella a la persona que nos interesa y dicha persona no asiste a la reunión, diremos que hemos ido a la fiesta “en vano”. Es en este sentido que Aristóteles aproxima las nociones de αὐτόματον y μάτην. Lo αὐτόματον es vano por cuanto no cumple el fin que le era propio dada una cierta determinación formal-final en el origen de un proceso natural. Ahora bien, en ocasiones lo αὐτόματον da lugar a resultados o fines no pretendidos, como cuando una piedra, siguiendo la trayectoria natural que le es propia, golpea accidentalmente a un individuo produciéndole una brecha. Aristóteles dirá que la piedra ha caído en vano en el sentido de que su recorrido natural ha sido modificado y desviado, no cumpliéndose plenamente el objetivo inmanente que la orientaba –alcanzar su lugar natural-. En cambio, dirá que la piedra ha golpeado espontáneamente o por casualidad a un sujeto en el sentido de que el impacto en la cabeza del sujeto no era, ni por asomo, el fin propio del movimiento descendente de la piedra. Las consecuencias de dicha coincidencia inesperada podrían ser valoradas tanto desde el contexto natural de una entidad inanimada –la piedra- como desde el contexto racional del sujeto golpeado por ella. αὐτόματον y μάτην servirán a la descripción de los intereses modificados de la piedra -si se nos permite la expresión- que ha visto alterado su movimiento natural. Τύχη, en cambio, servirá a la explicación del acontecimiento desgraciado acaecido a un hombre que pasaba por un lugar concreto con un fin distinto del de ser descalabrado¹¹⁶².

Partiendo de los ejemplos seleccionados por el estagirita, parece claro que la noción amplia de lo fortuito, αὐτόματον, queda definida en buena medida por las connotaciones prácticas implicadas en el concepto de τύχη, en particular, y de τέλος, en general. La insistencia de Aristóteles a la hora de hablar del orden natural inconsciente en términos de efectos inesperados, consecuencias imprevisibles, modificaciones significativas, etc, aproxima inevitablemente el vocabulario de la

¹¹⁶¹ II, 6, 197b25.

¹¹⁶² Para una exposición lúcida de estos pasajes, véase Guthrie, W.K.C., “Notes on some passages in the second book of Aristotle’s *Physics*”, en: *Classical Quarterly* 40-41 (1946-7), 70-76, donde Guthrie critica la falsa etimología y la identificación entre lo espontáneo o casual y lo meramente vano sobre la base de que “en vano” remite siempre a la idea de frustración, mientras que αὐτόματον no implica necesariamente que un fin no se vea cumplido o sea frustrado, sino más bien el surgimiento accidental de efectos significativos en un proceso teleológicamente orientado. Para la crítica a la etimología, Ross, *Aristotle’s Physics*, op. cit., p. 523.

casualidad al orden psicológico y antropomórfico de las acciones racionales orientadas a fines: caballos que salvan la vida, trípodes que caen en tierra de modo que sirven de asiento a un posible individuo, piedras que gopean la cabeza de un sujeto sin proponérselo, paseos inútiles por el campo para hacer de vientre... Tanto los accidentes naturales como los casos explícitos de frustración de objetivos inconscientes son conceptualizados mediante el recurso al orden de los intereses humanos, que se ven favorecidos o frustrados accidentalmente bajo ciertas condiciones. Al igual que estos últimos, los intereses de la naturaleza, si es posible hablar de este modo, se ven ocasionalmente modificados, frustrados, favorecidos u obstaculizados de manera insólita, pues la *Physis*, pese a no actuar nunca en vano¹¹⁶³ sino siempre en virtud de ciertos fines, está expuesta, como vimos, a la irrupción del accidente y a la indeterminación de la materia, que es fuente de contrarios. Desde este punto de vista, creemos que el concepto de αὐτόματον puede y debe, sin duda, ser estudiado en profundidad, pero no en el marco de una doctrina sobre la dimensión práctica del azar, la suerte y la casualidad. Su complejidad y su carácter problemático se hacen patentes, más bien, en el examen aristotélico de las formaciones monstruosas y de la generación espontánea¹¹⁶⁴ en el terreno de la biología y la zoología, ambos muy por encima de nuestro conocimiento y nuestros intereses.

¹¹⁶³ *De anima* II, 9, 432b21; II, 12, 434a31; *DC* I, 4, 271a33; II, 11, 291b14; *GA* 741b4; 744a37; *De motu anim*, 704b15; 708a10; 711a18; *de partibus anim*, III, 661b24; IV, 695b19; *Política* 1253a9; 1256b21.

¹¹⁶⁴ Por otra parte, existe una gran diferencia entre el tratamiento que Aristóteles dedica a lo fortuito en *Física* II 6 y su concepción del αὐτόματον en relación con la teratología y la generación espontánea. Mientras *Física* II 6 es una investigación en torno a tipos de eventos, la teoría de los monstruos y la doctrina de la *generatio spontanea* apelan al orden de las sustancias, y no de los acontecimientos, constituyéndose como teorías acerca de dos tipos de sustancias azarosas o dos tipos de entidades producidos casualmente en el seno de la naturaleza. Estas sustancias son los monstruos y los organismos generados automática o espontáneamente. Los monstruos pertenecen a la clase de las sustancias generadas contra natura: “cuando se genera algo contrario a la naturaleza no decimos que se ha generado fortuitamente, sino por casualidad” [“οὐκ ἔστιν ὅταν γὰρ γένηται τι παρὰ φύσιν, τότε οὐκ ἀπὸ τύχης ἀλλὰ μᾶλλον ἀπὸ ταῦτομάτου γεγονέναι φασί”] (II, 6, 197b34-35). El tratamiento pormenorizado de las criaturas monstruosas es llevado a cabo por Aristóteles en *GA* IV, 3-4 (cf. *HA* I, 16, 496b17-18; 544b21; *Rhetorica* I, 5, 1362 a3-4). Por su parte, la generación espontánea, entendida como generación “sin semilla” (*Met.* VII, 7, 1032a31-32; *GA* I, 1, 715b26-27), es asociada por doquier al término “autómatas”: *HA* VI, 2, 559a30-b6; VII, 11, 587b26; X, 6, 637b18; V, 1, 539a22; 547b18-19; 548a10-11; 551a1; *Meteor.* II, 1, 353b28; *Problemas* X, 65, 898b5; *GA* 732b12; III, 11, 762a9; 761b26; 743a35; 761b24; 763a24-25; 715b27; *De anima* II, 4, 415a27-28; *PA* I, 640a27). Cf. Balme, D.M., “Development of Biology in Aristotle and Theophrastus: Theory of Spontaneous Generation”, en: *Phronesis* 7 (1962), pp. 91-104; Lennox, J., “Teleology, Chance and Aristotle’s Theory of Spontaneous Generation”, op. cit. Para un examen pormenorizado de la teratología y la doctrina de la generación espontánea en relación con αὐτόματον en los escritos biológicos de Aristóteles, vid. Dudley, *The evolution...*, op. cit. pp. 135-169, con abundante bibliografía al respecto. Especial interés acerca de la generación espontánea presenta el trabajo de Quinn, Francis X, “Theory of spontaneous generation according to the ancients”, en: *The Classical Bulletin* 40 (1964), pp. 52-59, que lleva a cabo un recorrido histórico desde los orígenes de esta noción en Tales hasta el poema de Lucrecio

La propuesta de una interpretación práctica de la teleología de los acontecimientos fortuitos nos obliga a una de estas dos cosas: a restar importancia a la distinción entre *τύχη* y *αὐτόματον* o a asimilar el concepto de *αὐτόματον* al plano de los intereses humanos, por referencia indirecta al cual cobra significado la idea de lo fortuito en el orden natural. Al margen de estas posibilidades, la diferenciación entre ambos términos nos parece importante porque, como dijimos, contribuye a especificar con mayor claridad la naturaleza práctica de lo fortuito, es decir, el sentido de *τύχη*. Si aceptamos que *τύχη* constituye la dimensión rectora de la investigación aristotélica del azar, entonces podremos añadir un matiz adicional en nuestra interpretación de la teleología de los fenómenos fortuitos. Pues, en efecto, nos parece que la interpretación de la teleología de lo fortuito en términos de significación práctica debe ser llevada a cabo principalmente en relación con el término *τύχη*. En el caso de *αὐτόματον*, que lo fortuito acontezca en el plano de la finalidad significa, en clave tradicional, que los cursos de acción naturales en los que irrumpe lo accidental están orientados a fines según la determinación formal de la esencia. Añadir a esta caracterización el factor de la significación práctica, es decir, entender el carácter teleológico de lo fortuito en términos de significación, si bien es perfectamente posible, nos obliga a reconocer la subordinación del *αὐτόματον* al lenguaje aristotélico de la praxis. Por el contrario, en el caso de *τύχη*, aquello que hemos de descifrar con atención es el modo exacto en que quedan combinadas en su interior las nociones de accidentalidad y teleología. Pues la fuerza de la doctrina aristotélica reside, sin duda, en la proximidad nocional *entre la suerte y el pensamiento*, *τύχη* y *διάνοια*, que se corresponden, se citan y se exigen mutuamente:

”Vemos entonces que la suerte es una causa accidental que concurre en las cosas que se hacen para algo y que son objeto de elección. Por eso el pensamiento y la suerte se refieren a un mismo orden, ya que no hay elección sin pensamiento”¹¹⁶⁵. Y en *Metafísica*: “El azar es la causa accidental en el ámbito de lo que se produce por elección de las cosas que son para algo, y por ello el azar y el pensamiento recaen sobre

¹¹⁶⁵ *Física* II, 5, 197^a5-8: “δῆλον ἄρα ὅτι ἡ τύχη αἰτία κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τοῖς κατὰ προαιρέσιν τῶν ἐνεκά του. διὸ περὶ τὸ αὐτὸ διάνοια καὶ τύχη: ἡ γὰρ προαιρέσις οὐκ ἄνευ διανοίας”..

las mismas cosas, ya que la elección no tiene lugar sin el pensamiento”¹¹⁶⁶. No es posible un discurso sobre τύχη más que en relación con las intenciones, los intereses, los planes y los objetivos de un agente racional que construye su existencia con vistas a la felicidad. Por lo mismo, no existe curso de acción intencional que no esté ya siempre expuesto a la irrupción significativa de accidentes excepcionales, imprevisibles y parcialmente comprensibles. Τύχη y νοῦς, τύχη y διάνοια, τύχη y προαίρεσις, en definitiva, representan la unidad conflictiva que atraviesa todos los planos de la existencia humana: la acción racional, la identidad moral y la configuración narrativa e histórica de la propia individualidad.

B.3.4. TYXH y DIANOIA

La interpretación de la teleología de los eventos fortuitos en términos de significación práctica nos conduce a un acercamiento entre las nociones τύχη y διάνοια y a la consideración complementaria de sus dimensiones correspondientes : lo fortuito y lo racional. Una aproximación conflictiva, sin duda, teniendo en cuenta no sólo la radical oposición de ambos órdenes en la historia de la literatura griega, sino también, y de modo particularmente incisivo, la caracterización aristotélica de lo fortuito: ἄοριστον, παράλογον, αβέβαιος. El azar, la suerte y la casualidad pertenecen al dominio de la indeterminación, la imprevisibilidad y la inestabilidad, características todas ellas contrarias y ajenas al ideal del conocimiento teórico y científico de raigambre platónico-aristotélica. En efecto, el ámbito de lo fortuito alberga indeterminación en la medida en que los acontecimientos que le son propios concurren de manera accidental en cursos de

¹¹⁶⁶Met. 1065a30-32: “ἡ τύχη δ’ αἰτιῶσα κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τοῖς κατὰ προαιρέσιν τῶν ἐνεκὰ τοῦ γιγνομένου, διὸ περὶ τὰ τὰ τύχη καὶ διάνοια: προαίρεσις γὰρ οὐ χωρὶς διανοίας”.

acción teleológicamente orientados o, por lo mismo, por cuanto se derivan, como resultados, de causas en sí mismas indeterminadas o accidentales:

“Las causas de lo que sucede como resultado de la suerte son, pues, necesariamente indeterminadas. De ahí que se piense que la suerte es algo indeterminado o inescrutable para el hombre”.¹¹⁶⁷

Dicha indeterminación impone a la irrupción fortuita un ritmo de aparición excepcional e infrecuente que diferencia los casos de azar de todo acontecer natural o intencional sujeto a una determinación formal-final¹¹⁶⁸. En este sentido, “es también correcto decir que la suerte es imprevisible (παράλογον), pues sólo podemos prever lo que sucede siempre o casi siempre, mientras que la suerte se da fuera de estos casos”¹¹⁶⁹. Por último, dado el carácter indeterminado e imprevisible de lo fortuito, es adecuado señalar que la suerte y, más en concreto, la buena suerte es inestable e inconstante: “Se dice también que la buena suerte es inconstante, y con razón, ya que la propia suerte es inconstante (ἀβέβαιος); porque no es posible que algo debido a la suerte ocurra siempre o en la mayoría de los casos”¹¹⁷⁰

Dicho esto, ¿hasta qué punto es posible y en qué medida legítimo hablar de una correspondencia entre τύχη y el orden del pensamiento? En cuanto indeterminado y

¹¹⁶⁷ “ἀόριστα μὲν οὖν τὰ αἰτία ἀνάγκη εἶναι ἅφ’ ὧν αὖν γένοιτο τὸ ἀπὸ τύχης. οἷθεν καὶ ἡ τύχη τοῦ ἀορίστου εἶναι δοκεῖ καὶ ἀδηλος ἀνθρώπῳ”, *Física*, II, 5, 197^a8-10; cf. 196b28-30

¹¹⁶⁸ Es importante señalar que la indeterminación propia de lo fortuito influye en la impredecibilidad del mismo de maneras distintas. En primer lugar, se expresa en la escasa frecuencia de su aparición en relación a un contexto dado, tal y como hemos dicho más arriba. En segundo lugar, sin embargo, podemos remitir la impredecibilidad de los acontecimientos fortuitos basada en su indeterminación a la elección libre de un agente racional. Las causas de un resultado fortuito son indeterminadas y pueden ser indefinidas, “pues en una misma cosa pueden concurrir multitud de accidentes”. Es decir, en el origen de un evento fortuito “un número ilimitado de cosas podría ser causa por accidente” -197^a15ss. El ejemplo de Aristóteles vuelve a ser el del acreedor que podría haberse dirigido a la plaza por múltiples motivos basados en su voluntad libre. El hecho de que el curso de acción intencional inaugurado por el agente racional sea puesto en marcha mediante una decisión libre y consciente acentúa la imprevisibilidad de los acontecimientos fortuitos que pudieran derivarse del mismo. Sobre estas cuestiones, Donini, P. L., *Ethos...*, op. cit., esp. pp. 47-71.

¹¹⁶⁹ “καὶ τὸ φάναι εἶναι τι παράλογον τὴν τύχην ὀρθῶς: ὁ γὰρ λόγος ἡ τῶν αἰετῶν ὄντων ἡ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἡ δὲ τύχη ἐν τοῖς γιγνομένοις παρὰ ταῦτα”, II, 5, 197^a18-20

¹¹⁷⁰ “ἐτι ἀβέβαιον ἡ εὐτυχία εὐλόγως: ἡ γὰρ τύχη ἀβέβαιος: οὔτε γὰρ αἰετὶ οὐθ’ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ οἷόν τ’ εἶναι τῶν ἀπὸ τύχης οὐθέν”, II, 5, 197^a30-32.

accidental, el acontecimiento fortuito es, precisamente, aquello que carece de una razón propia en sentido estricto. De hecho, en todo ensayo de interpretación de fenómenos casuales de corte significativo se repite una misma imposibilidad, a saber: de haber existido una causa propia y esencial vinculada al acontecimiento en cuestión, dicho acontecimiento podría haber sido previsto sin dificultades y sometido, *a posteriori*, a coordenadas explicativas. Προγνώσις y ἐπιστήμη quedan garantizadas en el interior de un contexto problemático regulado por mecanismos causales determinados y, por ende, sujetos al conocimiento científico, el cálculo y la previsión. Un conocimiento científico que, es fama, se revela al modo de una aprehensión causal de lo esencial, lo necesario y lo universal¹¹⁷¹. Si el acontecimiento fortuito es, por definición, indeterminado, imprevisible e inconstante, es decir, si constituye una irrupción accidental carente de causas propias, parece imposible atribuir la más mínima complementariedad a las dimensiones del azar y el conocimiento. Y ello en base a algunas de las más contundentes declaraciones programáticas del *corpus aristotelicum*:

“Creemos que sabemos cada cosa sin más, pero no del modo sofístico, accidental, cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa, que es la causa de aquella cosa y

¹¹⁷¹ La ciencia es conocimiento por causas de lo que se vincula necesariamente en la demostración, siendo la demostración un silogismo que da lugar a un conocimiento científico (Hamelin, O., *Le système d'Aristote*, publié par L. Robin (2^a ed.), Alcan, Paris, 1931, p. 241). Tanto las premisas como la conclusión de la demostración son necesarias en la medida en que el objeto de ciencia no puede ser otro que el que *necesariamente* es (*AnPost.* I, 2, 71b11-13; I, 3, 73^a21-22; *Met.* V, 5, 1015b7-9). En virtud del silogismo científico accedemos al conocimiento de la necesidad del vínculo existente entre un sujeto y un predicado. Un vínculo que se desvela, por tanto, como pertenencia esencial y que implica una estricta complementariedad entre los conceptos de necesidad y esencialidad o perseidad (Mignucci, M., *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele*, Antenore, Padova, 1975, pp. 110ss). Siendo la ciencia conocimiento de lo necesario y de lo esencial por medio de la causa, Aristóteles declara que todo conocimiento científico es conocimiento de lo universal, i.e., de aquello que se da en cada individuo en sí mismo y en cuanto tal (*AnPost.* II, 3, 73b26-27). Toda ciencia versa exclusivamente sobre el universal : καθόλου (*Met.* III, 6, 1003^a14-15; IX, 2, 1060b20-21; IX, 8, 1049b26; XIII, 9, 1086b5-6; XIII, 10, 1087^a10-11; *AnPost.* I, 4, 74^a1-2; 11, 77^a8; 18, 81^a40-b1; 24, *passim*; 31; 87b33 y 38-39; *De anima*, II, 5, 417b23; *EN* VI, 6, 1140b31; X, 10, 1180b15-16.). Resulta evidente que τύχη o el caso fortuito, por cuanto perteneciente al dominio del ser por accidente, que no es uno ni ente en sentido propio, indeterminado y no necesario, escapa por completo a toda aproximación epistemológica en términos de conocimiento científico. Sobre la concepción aristotélica de la ciencia desde una perspectiva lógica, además de los estudios citados más arriba de Hamelin y Mignucci, vid. Chevalier, J., *La notion du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon*, F. Alcan, Paris, 1915 ; Le Blond, J.M., *Logique et méthode chez Aristote*, Vrin, Paris, 1973 (3^a); Mansion, Suzanne, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1976 (2^a ed.) ; -“Les positions maitresses de la philosophie d'Aristote”, en : *Aristote et Saint Thomas d'Aquin*, Journées d'études internationales, Lovaina-Paris 1957 ; Tarán, L (ed.), *Greek and Roman Philosophy*, Volume Eight, Garland Publishing, Inc., New York/London 1987;

que no cabe que sea de otra manera”¹¹⁷². Y unas líneas más adelante: “aquello de lo que hay ciencia sin más es imposible que se comporte de otra manera”¹¹⁷³. Sabemos lo que sabemos en términos científicos cuando somos capaces de individuar y aprehender la causa propia de aquello que constituye el objeto de nuestra investigación. En nuestro caso, sin embargo, el objeto de nuestra ya larga travesía se ha mostrado incapaz de satisfacer estas condiciones. En primer lugar, porque la única reconstrucción racional posible frente al acontecimiento fortuito según el esquema explicativo de las causas es aquella que establece un vínculo accidental, esto es, inestable, imprevisible e infrecuente, entre un sujeto y un predicado, entre un resultado acaecido y el origen que le es propio. El conocimiento científico estricto, en cambio, es conocimiento del nexo necesario que enlaza en y por sí mismo un predicado a un sujeto. En segundo lugar, porque el azar, la suerte y la casualidad pertenecen al ámbito de lo que puede ser de otra manera, siendo imposible, por tanto, reclamar para el mismo aproximación científica alguna. De manera que la pregunta que nos venimos haciendo a lo largo de este trabajo, a saber, qué es exactamente *τύχη*, en qué consiste su estatuto ontológico, lógico y epistemológico, parece configurar una contradicción en sus propios términos. Pues el azar, la suerte y la casualidad que se dan cita en el interior del vocablo aparecen, por definición, como el residuo que escapa a toda explicación científica, toda determinación epistemológica y toda clasificación racional. Nuestras preguntas -¿qué son y cómo se explican el azar, la suerte y la casualidad contenidas en el término *τύχη*?- reclaman una fundamentación de eso que carece de todo fundamento en sentido estricto, una explicación satisfactoria y plena para aquello que sólo puede ser experimentado, reconstruido y comprendido de manera aproximativa. Y lo que parece más inquietante: una respuesta epistemológicamente satisfactoria a la pregunta por la esencia de lo fortuito eliminaría *ipso facto* lo fortuito mismo. De manera que habremos de concebir la racionalidad de lo fortuito en un sentido distinto y, en realidad, más complejo que el posibilitado por la caracterización aristotélica del conocimiento científico en los *Analíticos Segundos*. La racionalidad atribuible al orden del azar será, entonces, un modo de racionalidad distinto y ciertamente inferior en su rango epistemológico al

¹¹⁷² *AnPost*, I, 2., 71b9-12: “Ἐπι□στασθαι δὲ οἴομεθ’ ἐ□καστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ο□ταν τήν τ’ αἰτι□αν οἶω□μεθα γινω□σκειν δι’ ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ο□τι ἐκει□νου αἰτι□α ἐστι□, καί□ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ’ ἄλλως ἔχειν”; Cf. *Ibid.* I, 2, 71^a9-13; I, 6, 74 b27-31; I, 24, 85b23-28; II, 8, 93^a4-10; II, 11, 94^a20-24; *Met.* II, 3, 994b29-30; VI, 1, 1025b6-7.

¹¹⁷³ *Ibid.*, 71b15-16: “ω□στε οὐ□ ἀπλῶς ἐστίν ἐπιστήμη, τοῦτ’ ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν”.

conocimiento teórico puro, pero no por ello menos lícito y menos autónomo. La imposibilidad de explicar el azar de modo científico no implica, en efecto, que no hayamos de localizar un espacio reflexivo para el mismo. Este espacio será el espacio de lo humano, el territorio de la acción racional responsable con vistas a la consecución de objetivos en el seno de una vida completa. Un espacio que configura, de manera excelsa, la imbricación en el plano de la existencia de las coordenadas de la naturaleza, la razón y la historia.

Siendo esto así, volvamos a los problemas previos. ¿En qué sentido decimos que lo fortuito y lo racional han de ser comprendidos en su mutua complementariedad? ¿Cómo aproximar dos instancias en principio extremadamente distantes? La identificación del azar y el pensamiento, *τύχη* y *διάνοια*, reside, a juicio de Aristóteles, en el campo ontológico de aplicación sobre el que ambas nociones ejercen su influencia y generan sus efectos, a saber: el horizonte de lo que puede ser de otra manera. Como vimos en su momento, la contingencia emerge en un plano cosmológico concreto, el mundo sublunar, cuya configuración impone una condición ineludible a los *φύσει ὄντα*: dada su composición *hylemórfica*, los seres sujetos a movimiento se comportan regularmente del mismo modo y culminan, por lo general, lo fines que les corresponden esencialmente. Sin embargo, todo devenir natural está en sí mismo ya siempre expuesto a interrupciones, alteraciones y modificaciones accidentales. Ello implica que toda ocurrencia en la región sublunar esté caracterizada como presencia no necesaria o devenir contingente, pues siendo y siendo de un modo determinado, no era, sin embargo, necesario que tal fuera el caso. Al horizonte ontológico de lo que puede ser de otra manera pertenece, decimos, el azar, tanto en su restricción natural (*αὐτόματον*) como en su especificación racional-intencional (*τύχη*). Pero ello no supone que el devenir contingente del ser móvil haya de ser identificado con un dinamismo desordenado e inarmónico. Bien al contrario, sabemos que la movilidad propia del universo sublunar goza de un orden, si bien no absoluto, al menos sí enormemente generalizado. Es por ello que, en el marco de la contingencia propia del mundo sublunar, las coordenadas de la armonía, el orden y el ajuste gozan de una posición privilegiada. En efecto, al orden de la contingencia pertenece no sólo el acontecimiento fortuito, sino también, y en mayor medida, el devenir teleológico de los procesos naturales, el acontecer regulado y también teleológico de los procedimientos técnicos y la dimensión intencional de la acción humana. El esquema teleológico aristotélico

atraviesa un mundo en cuyo interior lo que sucede puede suceder de modo distinto, un mundo en el que lo producido puede ser elaborado de modo diferente y en el que lo hecho, de definitiva, lo llevado a cabo, puede ser hecho de otro modo o no ser hecho en absoluto¹¹⁷⁴. Esta particular indiferencia ontológica del universo sublunar aristotélico vincula de manera indisoluble las dimensiones de la naturaleza y el pensamiento humano y, con ello, los conceptos fundamentales de φύσις, τέχνη, προαίρεσις, πρόξις y τύχη. Conceptos complementarios e indisolubles gracias al particular modo en que Aristóteles extiende su noción de teleología a todos los ámbitos del ser natural, es decir, tanto al orden de la Physis como al orden de la praxis. Pues, en efecto, el orden teleológico no es otro que aquél en el que es posible, si bien no necesario, llegar a la consecución de los fines, tanto en términos biológicos como prácticos o intencionales. Una vez más, el espacio natural y humano de la contingencia. De acuerdo con el estagirita, el dinamismo teleológico atraviesa no sólo los límites de una consideración cosmológica del ser en su totalidad, sino también y en igual medida, el territorio de la acción racional del hombre sobre el mundo. Una acción racional que, en cuanto tal, incluye tanto la actividad técnica como la acción práctica, tanto el conocimiento instrumental como la φρόνησις. Todo proceso racional-instrumental se fundamenta en una estructura teleológica basada en la proyección de objetivos o fines, en la deliberación acerca de los medios más adecuados para conseguirlos y en la acción metódica que, libre y decididamente, interviene en el mundo. Del mismo modo, todo proceso intencional al margen de la producción técnica puede ser concebido como un curso de acción que persigue unos objetivos previamente establecidos, deliberando acerca de los medios adecuados para su consecución y ejecutando voluntariamente los movimientos correspondientes que conducirán a los mismos. La distinción que aquí se está barajando no es otra que la ya famosa clasificación del universo práctico relativo al ser humano en los niveles de la acción instrumental, por un lado, y la acción práctica, por el otro. Ambos niveles comparten, en efecto, un mismo campo de aplicación, aquello que puede ser de otro modo y que puede ser *hecho* de otro modo. Pero se

¹¹⁷⁴ La ontología ilustrada de Aristóteles ejerce su influencia de manera especialmente pregnante en la esfera de los intereses humanos. En efecto, la ruptura con la unidad de síntesis del pensamiento arcaico abre nuevas posibilidades teóricas para la consideración de la acción humana. Una acción libre expresada en términos de intervención técnica regulada sobre la naturaleza, por un lado, y de praxis vital y configuración cotidiana de la existencia con vistas a la vida buena, por el otro. La contingencia alberga, de este modo, una noción no clausurada del mundo que rechaza todo necesitarismo ontológico y práctico, convirtiendo, de este modo, a la libertad y al azar en consecuencias lógicas y en elementos complementarios derivados de la asunción de espacio de indeterminación elemental.

distinguen con claridad por las modalidades epistémicas que les corresponden. Mientras en el caso de la acción racional nos encontramos con la disposición epistémica de la τέχνη, en el caso de la acción práctica Aristóteles distingue la llamada prudencia o φρόνησις. Ambas se refieren, en efecto, a lo que puede ser de otra manera:

“Entre lo que puede ser de otra manera está el objeto producido y la acción que lo produce. La producción es distinta de la acción ...; de modo que también el modo de ser racional práctico es distinto del modo de ser racional productivo. Por ello, ambas se excluyen recíprocamente, porque ni la acción es producción, ni la producción es acción”¹¹⁷⁵

De manera similar se nos dice en relación a la prudencia, que es propia de quienes son capaces de deliberar rectamente acerca de lo que es bueno y conveniente para un agente racional y moral en relación a la totalidad de su existencia. Ahora bien, “nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no es capaz de hacer. De suerte que si la ciencia va acompañada de demostración, y no puede haber demostración de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (porque todas pueden ser de otra manera), ni tampoco es posible deliberar sobre lo que es necesariamente, la prudencia no podrá ser ni ciencia ni arte: ciencia, porque el objeto de la acción puede variar; arte, porque el género de la acción es distinto del de la producción”¹¹⁷⁶. En definitiva, “el arte y la prudencia versan sobre cosas que pueden ser de otra manera”¹¹⁷⁷

Esta identificación de la acción técnica y la acción práctica resulta de extraordinaria relevancia para nuestros intereses por cuanto nos permite avectar el orden de lo

¹¹⁷⁵ EN VI, 4, 1140^a1-6 : “Τοῦ δ’ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἐστὶ τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτόν· ἐπεὶ δ’ ἐστὶ ποιησις καὶ πράξις (...) διὸ οὐδὲ περιέχεται ὑπ’ ἀλλήλων· οὔτε γὰρ ἡ πράξις ποιησις οὔτε ἡ ποιησις πράξις ἐστίν”.

¹¹⁷⁶ Ibid.. 1140^a31-b4: “βουλευέται δ’ οὐθεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδὲ τῶν μὴ ἐνδεχομένων αὐτῶι πράξαι. ὥστ’ εἴπερ ἐπιστήμη μὲν μετ’ ἀποδείξεως, ὥν δ’ αἱ ἀρχαὶ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, τούτων μὴ ἐστὶν ἀπόδειξις πάντα γὰρ ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν, καὶ οὐκ ἐστὶ βουλευέσασθαι περὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, οὐκ αὖν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιστήμη οὐδὲ τέχνη, ἐπιστήμη μὲν ὅτι ἐνδέχεται τὸ πρακτὸν ἄλλως ἔχειν, τέχνη δ’ ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως”.

¹¹⁷⁷ Ibid.. 1140b35-a1: “τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτόν, αἱ δὲ [ἐλ αῖ ψ λα πρὸς ἐνδεχόμενα] τυγχάνουσιν οὐσαί περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν”.

fortuito y el dominio de la racionalidad práctica como pertenecientes ambos al horizonte de la contingencia: “Y, en cierto sentido, ambos, el azar y el arte, tienen el mismo objeto, como dice Agatón: <<El arte ama al azar y el azar al arte>>”¹¹⁷⁸. A primera vista, la afirmación aristotélica parece contradecir la oposición clara que en otros lugares encontramos entre τύχη y τέχνη, como cuando se nos comunica, al comienzo de los escritos metafísicos, que la experiencia da lugar al arte y la falta de experiencia al azar¹¹⁷⁹. Evidentemente, Aristóteles está pensando aquí en que tanto τύχη como τέχνη se aplican sobre los mismos objetos, que sus efectos emergen en un mismo horizonte ontológico, a diferencia de lo que acontece por necesidad y por naturaleza¹¹⁸⁰. Tanto lo que llega a ser como producto de la acción racional instrumental como lo que llega a ser fortuitamente pertenecen al ámbito de lo que puede ser de otra manera. Es decir, ni los resultados del arte ni los del azar eran *inevitables*. Los del arte, porque su ejecución depende, en última instancia, de la decisión libre de una voluntad consciente que decide poner en marcha un determinado proceso y toda decisión, en tanto que libre, podría no haber sido tomada¹¹⁸¹. Los del azar, porque su aparición resulta accidentalmente o incide de modo indeterminado en una trayectoria teleológica no necesaria sino, precisamente, contingente. Pero es que también en relación a las acciones prácticas no instrumentales el azar y el pensamiento parecen encontrar importantes conexiones. ¿Cómo es esto posible? Muy sencillo. Lo fortuito ha sido repetidamente definido por Aristóteles como aquello que, siendo producido de manera accidental, inesperada e imprevisible, podría, sin embargo, haber sido objeto de elección. La acción racional

¹¹⁷⁸ *Ibid.*, 1140^a17-20: “καὶ τρόπον τινα περὶ τὰ αὐτὰ ἐστὶν ἡ τύχη καὶ ἡ τέχνη, καθάπερ καὶ Ἀγάθων φησὶ “τέχνη τύχην ἐστερξε καὶ τύχη τέχνην.” “.

¹¹⁷⁹ *Met.* I, 1, 981^a3-5: “ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποιήσεν, ὡς φησὶ Πῶλος, ἡ δ’ ἀπειρία τύχην”; cf. *Poética*, 1454^a10-12; Platón, *Gorgias* 448C.

¹¹⁸⁰ “En efecto, no hay arte de las cosas que son por necesidad o llegan a ser por necesidad, ni de cosas que se producen de acuerdo con su naturaleza, pues éstas tienen su principio en sí mismas” [οὔτε γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων ἢ γινομένων ἡ τέχνη ἐστὶν, οὔτε τῶν κατὰ φύσιν: ἐν αὐτοῖς γὰρ ἔχουσι τὰ αὐτὰ τὴν ἀρχήν.] *EN*, VI, 4, 1140^a14-16.

¹¹⁸¹ Recordemos que Aristóteles tiene en cuenta el hecho de que, ocasionalmente, el azar puede producir de manera accidental los mismos resultados que el arte produce de manera consciente y determinada: “La fortuna es causa de algunos bienes de los que también son causas las artes, y de otros muchos en los que no caben las artes, como son aquellos que proceden de la naturaleza (aunque también es posible que sean contrarios a la naturaleza)”, [“αἴτια δ’ ἐστὶν ἡ τύχη ἐνίων μὲν καὶ ὧν αὖτέ τεχναι, πολλῶν δὲ καὶ ἀτέχνων, οἷον ὁσων ἡ φύσις ἐνδέχεται δὲ καὶ παρὰ φύσιν εἶναι”] *Retórica* I, 5, 1362^a2-4. La diferencia entre el éxito de la producción técnica y el del acontecer fortuito estriba en el factor experiencial. En efecto, mientras que el arte produce sus resultados regularmente conforme a la experiencia, el azar se caracteriza por la imposibilidad de ser objeto de aprendizaje y experiencia, cf. los ejemplos de la *Poética* XIII, 1453^a17-23 y XIV, 1454^a10-12.

conforme a fines que caracteriza el plano de la acción intencional se articula en torno a la elección libre y responsable de objetivos específicos que, a la postre, funcionan como motivación final que gobierna un proceso. Asimismo, dichos objetivos serán perseguidos a través de una nueva elección, a saber, la de los medios más adecuados y oportunos para la consecución satisfactoria de lo que nos proponemos. Deliberamos acerca del modo en que podemos cumplir objetivos que previamente nos hemos propuesto. Actuamos conforme a esta deliberación y en virtud de estos objetivos. Sin embargo, sabemos -y lo sabemos bien porque estamos vivos y actuamos- que la estructura teleológica de la acción no conduce ni siempre ni necesariamente al resultado deseado. Y sabemos también, mejor quizás, y más humanamente, que, a pesar de ello, en algunas ocasiones experimentamos de manera involuntaria resultados que habríamos deseado intencionadamente para nosotros mismos o para nuestros seres queridos, o eventos que jamás habríamos deseado ni para nosotros ni para quienes nos importan. Resultados, en definitiva, que, en una situación distinta de la actualmente acontecida, habrían podido ser objeto de nuestra elección o de nuestro rechazo. El azar pertenece al orden de la racionalidad humana porque sólo en el transcurrir de cursos de acción teleológicos que persiguen fines específicos es posible que se produzcan alteraciones significativas completamente inesperadas. La inacción, como la necesidad absoluta propia del pensamiento estoico, son el único modo de suprimir el azar como elemento constitutivo de nuestra existencia. Y lo son, precisamente, porque la inacción plena y el necesitarismo ontológico y práctico significan el fin de la libertad, es decir, de la elección voluntaria entre posibilidades contrarias y, por ende, de la racionalidad calculadora, deliberativa y práctica que habita en su interior. Por todo ello, podemos concluir que la intimidad conceptual afirmada por Aristóteles entre τύχη y διάνοια se resuelve en el concepto de contingencia y en su habilitación de un mismo horizonte ontológico en cuyo interior conviven el devenir natural, la acción racional –productiva o moral- y el acontecimiento fortuito. La contingencia es, en efecto, el espacio de la acción y el dominio de lo fortuito porque únicamente allí donde impera un movimiento teleológico abierto a la indeterminación es posible individuar eventos accidentales de corte significativo. En este sentido, podemos señalar, con Makropoulos, que existen dos modalidades de concreción de la contingencia: por un lado, en cuanto posibilidad real de ser de otro modo y, por ende, en cuanto alternativa en términos prácticos, la contingencia se concreta en acciones racionales orientadas a fines que pueden ser aplicadas tanto a individuos como a colectividades. Por otro lado, la contingencia se

concreta en acontecimientos fortuitos (Zufälle) y, con ello, en cambios cuya emergencia o aparición carece de razón propia, y que sólo tienen importancia en la medida en que interfieren positiva o negativamente en el desarrollo de acciones: “Jedenfalls ist der Handlungsraum gleichzeitig Zufallsbereich, und der Begriff der Kontingenz markiert damit ein erstes Problem, nämlich ein Interferenzproblem, das sich steigert, je komplexer Handlungspläne werden”¹¹⁸²

Llegados a este punto, hemos de preguntarnos por las implicaciones prácticas de la proximidad conceptual entre lo fortuito y el plano de la razón humana. Hemos visto en qué sentido puede Aristóteles afirmar que τύχη y διάνοια pertenecen a un mismo horizonte de acción y sentido. En efecto, sólo allí donde encontramos cursos de acción intencional es posible localizar irrupciones inesperadas de corte significativo: eso que venimos llamando acontecimiento o evento fortuito. En la medida en que la estructura intencional de la acción racional viene considerada como condición necesaria de la emergencia del azar, τύχη queda sometida a la dimensión de la praxis humana. Pero, por ello mismo, también queda sometida al particular modo en que dicha praxis se despliega en el orden del tiempo¹¹⁸³ mediante el instrumento aristotélico de la elección (προαίρεσις). Al restringir el sentido propio de la praxis al ámbito de lo que puede ser elegido o rechazado, Aristóteles está intensificando el plano de la singularidad existencial del sujeto humano. En efecto, el acontecimiento fortuito y, con él, la apertura de campos de significación práctica inesperados y relevantes en el seno de la acción racional, implican que el movimiento conforme a fines del universo natural alberga en su interior un nivel de sentido existencial posible. Con ello queremos decir que, merced a la acción racional, el plano del dinamismo natural se abre a una modalidad del ser práctico que no puede ser identificada ya con el conocimiento científico ni con la mera organización armónica de lo inanimado. El devenir natural es y *puede ser*, además, tiempo e historia, tiempo narrativo e historia singular, en la medida en que acoge en su seno la complejidad irrepetible de un proyecto vital configurado mediante la combinación entre el decurso natural del mundo, la elección racional del ser humano y

¹¹⁸² Makropoulos, Michael, “Kontingenz und Handlungsraum”, en Graeventiz, Gerhard von y Odo Marquard (eds.), *Kontingenz*, Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe XVII, in Zusammenarbeit mit Matthias Christen, Wilhelm Fink Verlag, München, 1998, pp. 23-25, p. 23.

¹¹⁸³ Para una interpretación de la ética aristotélica centrada en la ontología de la praxis y en las estructuras temporales de la acción humana, Vigo, A., *Zeit und Praxis bei Aristóteles*, op. cit.

el acontecimiento accidental significativo. Es en este sentido que hemos afirmado con anterioridad que el τύχη constituye un dispositivo de intensificación de la singularidad de la existencia¹¹⁸⁴. Ciertamente, el devenir natural y la acción práctica se entremezclan en el plano de la acción humana, que interviene en el mundo y genera un sentido práctico y existencial sobre el mismo. Pero esa intervención no queda reducida a los polos de la naturaleza y el pensamiento, del mundo y la acción, si se quiere, sino que el propio mundo y la propia acción están ya siempre entretejidos con los límites del mismo mundo y de la misma acción, esto es, con las irrupciones singulares que no proceden ni de la organización estructural del mundo ni de la decisión del sujeto. Ante la irrupción de semejantes acontecimientos inesperados, el pensamiento reclama una integración de lo singular puro en el contexto narrativo de la propia existencia. Esa integración se produce siempre y únicamente en el ámbito de la praxis, es decir, en el horizonte de una existencia singular que *selecciona* como significativos aquellos eventos que no proceden de un esquema intencional de intervención y acción sobre el mundo. El caso fortuito intensifica la singularidad de nuestras vidas porque demanda una integración también singular e irrepetible del devenir en una totalidad narrativa estrictamente subjetiva. La pregunta fundamental, por tanto, no es ya qué es y en qué consiste lo fortuito. Antes bien, la cuestión clave es la siguiente: ¿qué ocurre? ¿qué es lo que me ocurre y de qué manera puedo integrar lo que me ocurre al margen de mi decisión y mi voluntad en un esquema explicativo? ¿cómo explicar no sólo lo que decidimos sino, también, eso que sin más nos acontece?

Si el vínculo entre lo fortuito y la razón se produce en el orden de la praxis humana – como irrupción accidental significativa en un proceder intencional- y si la clave de dicho encuentro está en las estrategias conceptuales mediante las cuales el hombre integra la significación práctica del evento fortuito en una red de sentido, nos queda pensar el modo en que el concepto de τύχη –neutro en sí mismo-, se abre a la dimensión práctica de la vida humana. En otras palabras, nos resta contemplar cómo τύχη se convierte en ευ-τυχία / δυσ-τυχία y cómo éstas últimas influyen de manera decisiva en los conceptos aristotélicos de εὐδαιμονία y εὐπραξία.

¹¹⁸⁴ Supra pp. 355 y 377.

C. EYTYXIA, EYIPAXIA Y EYΔAIMONIA

Hasta el momento hemos observado cómo el vocablo τύχη ha ido reivindicando un espacio reflexivo propio en el interior de la filosofía aristotélica. En concreto, hemos visto de qué manera se posiciona el interior del dominio de la praxis y en estrecha relación con el orden del pensamiento humano, pues, como ya sabemos, “la suerte es una causa accidental que concurre en las cosas que se hacen para algo y que son objeto de elección. Por eso el pensamiento y la suerte se refieren a un mismo orden, ya que no hay elección sin pensamiento”¹¹⁸⁵. Dicha proximidad apuntala la tesis que venimos defendiendo a lo largo de este trabajo: el sentido práctico de τύχη como elemento clave de la interpretación aristotélica. Y es en base al mismo como hemos de entender la

¹¹⁸⁵ *Física*, II, 5, 197a5: “δῆλον ἄρα ὅτι ἡ τύχη αἰτία κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τοῖς κατὰ προαιρέσιν τῶν ἐνεκὰ τοῦ. διὸ περὶ τὸ αὐτὸ διάνοια καὶ τύχη: ἡ γὰρ προαίρεσις οὐκ ἄνευ διανοίας”.

delimitación que el filósofo griego cuando escribe unas palabras en las que siempre es oportuno insistir: “La suerte y lo que resulta de la suerte sólo pertenecen a quienes pueden tener buena suerte y en general tener una actividad en la vida. Por eso la suerte se limita necesariamente a la actividad humana. Un signo de ello está en la creencia de que la buena suerte es lo mismo que la felicidad, o casi lo mismo, pues la felicidad es una cierta actividad, a saber, una actividad bien lograda”¹¹⁸⁶.

Si nuestro deseo es vislumbrar ahora el modo en que los acontecimientos fortuitos se integran en la vida humana como eventos significativos, será necesario investigar el modo exacto en que la τύχη pertenece por derecho propio al dominio de la praxis. Asimismo, habrá que avanzar en la comprensión del que, siguiendo a Möllers, nos parece el elemento decisivo en la interpretación de τύχη en términos prácticos, a saber: la combinación entre las nociones de εὐτυχία εὐπραξία y ευδαιμονία¹¹⁸⁷

La propuesta aristotélica rotura un perímetro conceptual claro para la noción de τύχη y para los problemas que ésta última conlleva. La suerte y la casualidad constituyen elementos secundarios, indeterminados y accidentales que, en cuanto tales, presuponen el carácter previo y fundante del horizonte determinado en el que emergen. Tanto como decir: la suerte y la casualidad relativas a los intereses humanos cobran sentido exclusivamente en el marco de la acción intencional de agentes racionales y morales que experimentan deseos, elaboran proyectos encaminados a su satisfacción y ejecutan acciones directas con el fin de realizar dichos objetivos. En términos aristotélicos, sólo es posible un discurso filosófico en torno a τύχη en relación con seres humanos que posean capacidad de elección o προαίρεσις, esto es, individuos capaces de tomar decisiones y tener propósitos. La προαίρεσις constituye, como sabemos, uno de los conceptos centrales de la ética aristotélica y viene directamente vinculada a otro concepto de capital importancia: la βούλευσις o deliberación que, en último término, constituye su condición previa, pues no existe capacidad de elección ni elección propiamente dicha al margen del proceso deliberativo que reflexiona acerca de los medios adecuados para la consecución de fines previamente establecidos. Habiendo

¹¹⁸⁶ *Física*, II, 5, 197b1-5: “ἡ μὲν γὰρ τύχη καὶ τὸ ἀπὸ τύχης ἔστιν οἷοις καὶ τὸ εὐτυχεῖν αἰὲν ὑπάρξειεν καὶ ὁλῶς πράξις. διὸ καὶ ἀνάγκη περὶ τὰ πρακτὰ εἶναι τὴν τύχην σημεῖον δ’ οἷτι δοκεῖ ἥτοι ταῦτόν εἶναι τῇ εὐδαιμονίᾳ ἢ εὐτυχίᾳ ἢ ἐγγύς, ἢ δ’ εὐδαιμονία πράξις τις· εὐπραξία γάρ”.

¹¹⁸⁷ “In dem Zusammenhang von eudaimonia, eupraxia und eutychia liegt die praktische Bedeutung de Zufalls“, Möllers, J, *Der praktische Zufall*, op. cit., p. 5.

deliberado acerca de los medios, elegimos los que nos parecen más acordes con la obtención exitosa de los fines deseados. Ahora bien, en el despliegue mismo de la estructura racional de la acción humana tal y como la estamos definiendo, o tal y como aparece en el libro III de *EN*, el proceso deliberativo y la elección responsable se producen, siempre y necesariamente, sobre el plano ontológico de la contingencia y están fundamentados, además, en el libre arbitrio y la voluntad de un agente racional. Ello implica la posibilidad de una irrupción inesperada que puede modificar de modo significativo la ejecución de nuestra acción. Cuando tales irrupciones generan efectos relevantes para el sujeto afectado por ellas y tales efectos adquieren una determinada magnitud, nos encontramos, una vez más, en presencia de lo fortuito. De modo que el perímetro conceptual del que hablábamos unas líneas más arriba viene descrito, en el dominio de la praxis, por lo que Helene Weiss, en un tono quizás demasiado deudor de su maestro, denomina la estructura ontológica de la praxis: el azar, la suerte y la casualidad relativas a lo humano se inscriben en el plano de la ejecución vital en el tiempo de la propia existencia¹¹⁸⁸. Una ejecución que, en cuanto movimiento, se despliega al modo del dinamismo teleológico que venimos caracterizando como articulación clave de la movilidad en el pensamiento aristotélico. Pues, en efecto, toda modalidad de la acción humana es descrita por Aristóteles como una tensión hacia el exterior, una pretensión que se arroja desde el interior del sujeto hacia la exterioridad del mundo con el fin de alcanzar un objetivo determinado: “Die Praxis als einzelne sowohl wie als das ganze eines Lebens ist eine Bewegung um willen von etwas”¹¹⁸⁹. En este sentido, el objeto que atrae y hacia el que tiende la acción humana funciona como *τέλος* de la misma, siendo identificado este último con el bien que todo arte, toda investigación y toda acción y libre elección persiguen¹¹⁹⁰.

Vemos, por tanto, que la conceptualización de la acción intencional del ser humano participa en Aristóteles de la determinación ontológica del movimiento como dinamismo teleológico. Al igual que en el caso de la *Physis*, la movilidad en el orden de la praxis es concebida como proceso orientado hacia la consecución de ciertos fines.

¹¹⁸⁸ Weiss, H., *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, op. cit., pp. 99ss.

¹¹⁸⁹ *Ibidem* p. 101.

¹¹⁹⁰ *EN*, I, 1, 1094^a1ss.

Fines que operan, como vimos, al modo de bienes para un sujeto¹¹⁹¹. Ahora bien, en el orden de la acción humana, los fines de todo proceso teleológico pueden concretarse en el bien logrado como resultado u obra o en el bien ejecutado como acción inmanente, pues una de las características centrales de la noción aristotélica de praxis es, sin duda, la distinción entre *la actividad y el resultado que le es propio*. Mientras que en cierto tipo de acciones, el resultado de las mismas aparece como conceptual y numéricamente distinto de la propia acción, existen otro tipo de acciones en relación a las cuales la distinción entre acción y resultado sólo es plausible a nivel conceptual, pues, en efecto, el resultado de las mismas, esto es, su bien, consiste en la excelencia inmanente de su propio despliegue. La excelencia de la acción reside, por tanto, en ella misma. Se trata, evidentemente, de la ya clásica distinción aristotélica entre dos tipos de praxeis que hemos citado en otro contexto¹¹⁹² y que creemos conveniente reproducir de nuevo aquí: “Puesto que ninguna de las acciones que tienen término constituye el fin, sino algo relativo al fin como, por ejemplo, del adelgazar lo es la delgadez, y el sujeto, mientras está adelgazando, está en movimiento en cuanto que aún no se da aquello para lo cual es el movimiento, ninguna de ellas es propiamente acción o, al menos, no es acción perfecta (ya que no es el fin). En ésta, por el contrario, se da el fin y la acción. Así, por ejemplo, uno sigue viendo <cuando ya ha visto>, y medita <cuando ya ha meditado>, y piensa <cuando ya ha pensado>, pero no sigue aprendiendo cuando ya ha aprendido, no sigue sanando cuando ya ha sanado. Uno sigue viviendo bien cuando ya ha vivido bien, y sigue sintiéndose feliz cuando ya se ha sentido feliz. Si no debería cesar en un momento determinado, como cuando uno adelgaza. Pues bien, de ellos los unos han de denominarse movimientos y los otros, actos. Y es que todo movimiento es imperfecto: adelgazar, aprender, ir a un sitio, edificar. Éstos son movimientos y, ciertamente, imperfectos. En efecto, no se va a un sitio cuando ya se ha ido a él, ni se edifica cuando ya se ha edificado, ni se llega a ser cuando ya se ha llegado a ser o está uno en movimiento cuando se ha movido, sino que son cosas distintas, y también lo son mover y haber movido. Por el contrario, uno mismo ha visto y sigue viendo, piensa y ha pensado. A esto lo llamo yo acto, y a lo otro movimiento”¹¹⁹³.

¹¹⁹¹ Ibíd.. 1094^a18-22.

¹¹⁹² Supra p. 429, n. 892.

¹¹⁹³ Met. IX, 6, 1048b18-31: “Ἐπειὶ δὲ τῶν πράξεων ὡς ἐστὶ πέρας οὐδεμιᾶ τέλος ἀλλὰ τῶν περιὶ τὸ τέλος, οἷον τὸ ἰσχυαίνειν ἢ ἰσχυασίᾳ [αὐτό], αὐτὰ δὲ οἷαν ἰσχυαίνειν οὐτως ἐστὶν ἐν κινήσει, μὴ ὑπάρχοντα ὡς ἐνεκα ἢ κινήσις, οὐκ ἐστὶ

En este famoso pasaje aristotélico se quiere ver también la distinción entre el *προαπτεῖν* y el *ποιεῖν*, siendo el segundo un movimiento que da lugar a un fin distinto de sí mismo o producto, y el primero un llevar a cabo que encuentra su *τέλος* y, por ende, su bien, en ejecución inmanente de sí mismo. En cualquier caso, lo que a nosotros debe interesarnos de estas consideraciones es que apuntan directamente al horizonte de la acción humana en el tiempo, es decir, al ámbito de la configuración de la propia existencia mediante los instrumentos de la razón, la deliberación y la decisión en el orden de la contingencia. Y ello es fundamental en la medida en que, en efecto, no cualquier tipo de acción ejecutada por un ser humano puede ser considerada como acción propia en el sentido de la ejecución y la configuración de la propia individualidad. La acción humana ha de ser acción racional, es decir, acción *reflexiva* y *voluntaria*, movimiento que se pone en marcha en la medida en que tiende hacia un objeto y escoge deliberadamente el camino óptimo para conseguirlo. La acción práctica propiamente dicha es, por tanto, aquella que se deriva de un deseo y una voluntad que escoge, de una deliberación y una elección:

“El principio de la acción es, pues, la elección –como fuente del movimiento y no como finalidad-, y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo. De ahí que sin intelecto y sin reflexión y sin disposición ética no haya elección, pues el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y sin carácter.”¹¹⁹⁴

La irrupción fortuita de corte significativo encuentra en el ejercicio racional de la propia existencia su campo de juego. De manera que sólo en la medida en que comprendamos

ταῦτα πράξεις ἢ οὐ τελεία γε (οὐ γὰρ τέλος: ἀλλ' ἐκείνη <ἢ> ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ [ἢ] πράξις. οἷον ὁρᾷ αἶμα <καὶ ἔωρακε,> καὶ φρονεῖ <καὶ πεφρόνηκε,> καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν, ἀλλ' οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν οὐδ' ὑγιάζεται καὶ ὑγιασται: εὐ ζῇ καὶ εὐ ἔζηκεν αἶμα, καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν. εἰ δὲ μή, ἔδει ἂν ποτε παύεσθαι ὡς περ οἷαν ἰσχυαίνῃ, νῦν δ' οὐ, ἀλλὰ ζῇ καὶ ἔζηκεν. τούτων δὴ <δεῖ> τὰς μὲν κινήσεις λέγειν, τὰς δ' ἐνεργείας. πᾶσα γὰρ κινήσις ἀτελής, ἰσχυασίᾳ μάθησις βάδισις οἰκοδόμησις: αὐταὶ δὲ κινήσεις, καὶ ἀτελεῖς γε. οὐ γὰρ αἶμα βαδίζει καὶ βεβάδικεν, οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ὠκοδόμηκεν, οὐδὲ γιγνεται καὶ γέγονεν ἢ κινεῖται καὶ κεινῇται, ἀλλ' ἑτερον, καὶ κινεῖ καὶ κεινῇται: ἔωρακε δὲ καὶ ὁρᾷ αἶμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κινήσιν”.

¹¹⁹⁴ EN IV, 2, 1139^a31-35: “πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαιρέσις οἷον ἢ κινήσις ἀλλ' οὐχ οὐ ἐνεκαπροαιρέσεως δὲ ὁρεξις καὶ λόγος ὁ ἐνεκά τινος. διὸ οὐτ' ἀνευ νοῦ καὶ διανοίας οὐτ' ἀνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἐξέως ἢ προαιρέσις: εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ ἐναντιὸν ἐν πράξει ἀνευ διανοίας καὶ ἠθους οὐκ ἐστίν”.

con cierta coherencia en qué consiste y cómo se despliega el horizonte de la acción humana, entenderemos qué papel exacto juega lo fortuito en el interior de la misma y cómo se relaciona con la tensión de todo individuo hacia la felicidad.

El libro III de la *EN* presenta un examen pormenorizado de la estructura de la acción humana. En su interior, Aristóteles comienza investigando el concepto de acción voluntaria/involuntaria en lo que constituye, sin duda, uno de los lugares más extraordinarios del *corpus*¹¹⁹⁵. La distinción aristotélica nos interesa en este momento porque el problema de la voluntad aplicado a la acción íntima claramente con el asunto de lo fortuito. ἄκούσια, en efecto, nos dice Aristóteles, son aquellas cosas “que se hacen por fuerza o por ignorancia; es forzoso aquello cuyo principio es externo y de tal clase que en él no participa ni el agente ni el paciente; por ejemplo, si uno es llevado por el viento o por hombres que nos tienen en su poder”¹¹⁹⁶

En términos generales, involuntario es aquello que se realiza bien forzosamente, como acabamos de ver, o bien de un modo consciente, racional y deliberado, pero bajo circunstancias tan especiales que la acción no puede ser valorada en términos reales como acción voluntaria. Así, cuando el capitán de un barco se ve obligado a arrojar su carga al mar para salvar la vida¹¹⁹⁷ o cuando un hombre realiza una acción vergonzosa ante la presión de quienes tienen prisioneros a sus seres queridos y amenazan con matarles si no satisface sus deseos¹¹⁹⁸. Tales acciones son objeto de elección, sin duda, pues está en nuestra mano realizarlas o no, “pero quizá en sentido absoluto sean involuntarias, ya que

¹¹⁹⁵ Aristóteles habla de ἑκούσιον-ἀκούσιον, empleando una terminología popular atestiguada por vez primera en la *Ilíada* de Homero (I, 326 y 348) y de extraordinaria presencia en la lengua común del mundo griego. Sobre los conceptos de voluntario-involuntario en el pensamiento griego anterior a Aristóteles, vid. Magris, A., *L'idea ...*, op. cit., pp. 393-402. Para un análisis lúcido del mismo en la obra de Aristóteles, Donini, P. L., *Ethos*, op. cit., pp. 47-71; Sorabji, R., *Necesidad...*, op. cit., 321-405 y Vigo, A., *Zeit und Praxis*, op. cit., p. 101-119.

¹¹⁹⁶ *EN*, III, 1, 1109b35-1110a4: “δοκεῖ δὴ ἀκούσια εἶναι τὰ βίᾳ ἢ δι’ ἀγνοίαν γινόμενα: βίᾳ αἰὼν δὲ οὐκ ἢ ἀρχῇ ἐξώθεν, τοιαύτη οὐσα ἐν ἢ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων, οἷον εἰ πνεῦμα κομῆσαι ποιεῖ ἢ ἄνθρωποι κύριοι ὄντες”. No está de más recordar que los ejemplos propuestos por Aristóteles en *Met.* V, 30 al hilo de la caracterización del συμβεβηκός son el de la tormenta que nos lleva accidentalmente a Egina y el de los piratas que secuestran nuestra nave.

¹¹⁹⁷ *Ibid.*, 1110a8-10.

¹¹⁹⁸ *Ibid.*, 1110a5-8.

nadie elegiría ninguna de estas cosas por sí mismo”¹¹⁹⁹. Siendo tales cosas las denominadas involuntarias, parecería que lo voluntario es “aquello cuyo principio está en el mismo agente que conoce las circunstancias concretas en las que radica la acción”¹²⁰⁰. Como ha señalado elegantemente Magris: “La distinzione piú primitiva di volontario e involontario corrisponde insomma a quella tra il soggetto e il mondo esterno. Potendolo, ognuno farebbe soltanto ciò che <<vuole>>; ma poich  le circostanze glielo impediscono, qualcuno si trova anche a dover fare quello che <<non vuole>>, ossia quello che di per s  non farebbe mai, e quindi ad agire <<involuntariamente>> (*akousi s*)”¹²⁰¹

Las palabras del estudioso italiano son válidas también en el caso de Aristóteles. En efecto, a la hora de afrontar la estructura de la acción humana, la primera y más primitiva cuestión que nos sale al paso es la de la oposición fundamental entre lo que queremos o deseamos y eso que realmente obtenemos o sucede como resultado de nuestras acciones. En la distancia a menudo infranqueable que separa estos dos polos se mueve la iniciativa de los seres humanos. Pero lo cierto es que, a ojos de Aristóteles, dicha distancia no es exclusivamente experimentada por agentes racionales y morales. Ciertamente, la tensión y el apetito hacia el mundo las comparten los hombres con los demás animales y con los niños, señala el estagirita¹²⁰². Es necesario, por tanto, avanzar en el examen de la acción propiamente humana. Y así lo hace el filósofo cuando continúa su examen investigando la naturaleza de la elección: “Es evidente que la elección es algo voluntario ($\text{προαιρέσις δὲ ἐκούσιον}$), pero no es lo mismo que ello, dado que lo voluntario tiene “más extensión; pues de lo voluntario participan también los niños y los otros animales, , pero no de la elección, y a las acciones hechas impulsivamente las llamamos voluntarias, pero no elegidas ($\text{κατὰ προαιρέσιν δ' οὐκ}$)”¹²⁰³. La elección y el

¹¹⁹⁹ “ πλ ς δ' ἴσως  κούσια: ο δεῖς γ ρ  ν  λοιτο καθ'  τ  τ ν τοιούτων ο δ ν”. , *ibid.*, 1110^a18-19.

¹²⁰⁰ “Οντος δ'  κουσι ου το  βῖα και δι'  γνοιαν, τ   κούσιον δ ξειεν  ν  ναι ουκ ἡ  ρχῇ  ν  τ   ῖδοτι τ  καθ'  καστα  ν οῖς ἡ π ξις”. , *ibid.* 1111^a22-24.

¹²⁰¹ Magris, A., *L'idea...*, op. cit., vol. II, p. 393.

¹²⁰² *EN* III, 1, 1111^a26; III, 2, 1111b8-9.

¹²⁰³ *EN* III, 2, 1111b6-10 : “ἡ προαι ρεσις δὲ ἐκούσιον μ ν φαῖνεται, ο  τα τ ν δ ,  λλ'  πῖ πλ ον τ   κούσιον: το  μ ν γ ρ  κουσι ου και παῖδες και τα λλα ζ α κοινωνεῖ, προαι ρεσεως δ' ο , και τ   ξαι φνης  κούσια μ ν λέγομεν, κατ  προαι ρεσιν δ' ο ”.

impulso (horexis) aparecen claramente distinguidos en el pasaje aristotélico. Del mismo modo, la elección y el deseo o propósito (βούλησις) se muestran como contrarios por la sencilla razón de que podemos desear tanto aquello que está en nuestra mano conseguir como, en mayor medida, por lo general, aquello que está completamente fuera de nuestro alcance. Aristóteles pone el ejemplo de la inmortalidad y de la competición lúdica: podemos, en efecto, querer vivir eternamente y que nuestro equipo favorito venza todos los campeonatos; podemos desear ser guapos, ricos y famosos, pero no podemos elegir ninguna de estas cosas. ¿Por qué no? Porque sólo elegimos, dice Aristóteles, aquello que creemos poder realizar por nosotros mismos¹²⁰⁴. Además, los deseos suelen orientarse a la consecución de ciertos fines, mientras que la elección se distingue por atender a los *medios* que conducen a la consecución de fines: “así, deseamos estar sanos, pero elegimos los medios mediante los cuales podemos alcanzar la salud, y deseamos ser felices y así lo decimos, pero no podemos decir que elegimos <serlo>, porque la elección, en general, parece referirse a cosas que dependen de nosotros (ἐφ’ ἡμῖν)”¹²⁰⁵. De modo que la naturaleza de la προαιρέσις queda definida fundamentalmente a través del objeto que la delimita: aquello que está en nuestra mano, lo que depende de nosotros conseguir. Y esa elección queda referida, además, a los medios que nos permitirán acceder a la obtención de lo que nos pone en movimiento. Ahora bien, la comprensión cabal de la estructura de la acción racional no se detiene en la localización de la elección, pues, ¿por qué elegimos lo que elegimos? ¿Se trata acaso de un proceso aleatorio y azaroso o está la elección sometida a algún tipo de orientación previsa?. Aristóteles completa su examen de la acción humana mediante el concepto de deliberación (βούλευσις), en cuyo seno cobra sentido la elección misma: “Pues la elección va acompañada de razón y reflexión, y hasta su mismo nombre parece sugerir que es algo elegido entre otras cosas”¹²⁰⁶. El proceso deliberativo predece en realidad al momento

¹²⁰⁴ *Ibid.*, 1111b25-26: “προαιρεῖται δὲ τὰ τοιαῦτα οὐδεὶς, ἀλλ’ οἷσα οἶεται γενέσθαι αὐτῷ δι’ αὐτόν”.

¹²⁰⁵ “οἷον ὑγιαίνειν βουλόμεθα, προαιρούμεθα δὲ δι’ ὧν ὑγιανοῦμεν, καὶ εὐδαιμονεῖν βουλόμεθα μὲν καὶ φάμεν, προαιρούμεθα δὲ λέγειν οὐχ ἀρμόζει: οἷως γὰρ εἰκεν ἢ προαιρέσις περιττὰ ἐφ’ ἡμῖν εἶναι”. ., *ibid.*, 1111b27-30. La conclusión es tan simple como contundente: no depende exclusivamente de nosotros alcanzar la vida buena o felicidad, sino que necesitamos un cierto grado de buena suerte, un determinado modo favorable o, al menos, no excesivamente desfavorable, de plegarse nuestro contexto situacional a nuestra acción racional sobre el mundo.

¹²⁰⁶ *Ibid.*, 1112a15-17 “ἡ γὰρ προαιρέσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας. ὑποσημαίνειν δ’ εἰκε καὶ τὸ ὄνομα ὡς οἷον πρὸ ἐτέρων αἰρετόν”.

prohairético en la estructura de la acción humana. En efecto, como ha subrayado Pierre Aubenque, la deliberación, que nos muestra una “constante de la relación del hombre con el mundo”¹²⁰⁷ es el raciocinio interiorizado acerca de los futuros contingentes, es decir, la consideración racional, serena y calculadora de la pluralidad de los medios que pueden conducirnos a fines deseados establecidos con anterioridad. Dado que el horizonte contingente sobre el que se desarrolla la acción convierte todo estado futuro en un plexo abierto posibilidades contrarias, las vías de realización de los objetivos prefijados serán también numerosas. La deliberación traduce en el plano de la acción intencional la estructura ontológica del universo natural, que no es completamente subsumible a conocimiento científico sino que permanece siempre expuesto a la indeterminación del porvenir¹²⁰⁸. Ante tal situación, deliberamos con el fin de organizar nuestra existencia en la dirección de aquello que deseamos obtener, sabiendo, sin embargo, que dicha orientación no consituye garantía alguna de nuestro éxito¹²⁰⁹. Y será precisamente en el intervalo que delimita la imposible garantía de nuestro éxito donde el acontecimiento fortuito encuentre su morada. Veamos: la deliberación y la elección, a diferencia del mero deseo o la voluntad, se presentan como coordinadas de ajuste del plano intencional del ser humano a las condiciones del mundo sobre el que actúa. Mientras que el deseo, la voluntad o el impulso pueden conducirnos, como vimos, a fantasear con la obtención de aquello que no depende de nosotros mismos, el proceso deliberativo y la elección racional concentran sus esfuerzos en el ámbito de “lo que está en nuestro poder y es realizable”¹²¹⁰. En este sentido, προαίρεσις y βούλευσις se amoldan de manera más precisa a los límites de la *conditio humana*, que si bien puede quererlo todo, no es capaz, sin embargo, de cualquier cosa. Asimismo, mientras que el deseo parece orientarse a los resultados mismos –ser ricos, ser inmortales, ser las criaturas más bellas del planeta, etc.- la deliberación y la consecuente elección se limitan a evaluar los medios para alcanzar

¹²⁰⁷ *La prudencia...*, op cit., p. 129.

¹²⁰⁸ La ontología de la praxis aristotélica no ha sido exclusivamente reivindicada desde el enfoque continental. Junto a Pierre Aubenque, encontramos pensadores anglosajones de la talla de David Charles, quien también apuesta por esta interpretación en trabajos como *Aristotle's philosophy of action*, Duckworth, London, 1984y “Aristotle: Ontology and moral reasoning”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 (1986), pp. 119-144; cf. Vigo, A, *Zeit und Praxis*, op. cit., p. 13.

¹²⁰⁹ “La deliberación representa la vía humana, es decir media, la de un hombre si no totalmente sabio, no totalmente ignorante, en un mundo que no es ni totalmente racional ni totalmente absurdo, y que, sin embargo, conviene ordenar usando las deficientes mediaciones que nos ofrece” (Aubenque, P., *La prudencia...*, op. cit., p.134).

¹²¹⁰ “βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ’ ἡμῖν καὶ πρακτῶν”, *EN* III, 3, 1112^a30-31.

finés al alcance de lo humano. Con estos instrumentos aborda el ser humano la inmediata opacidad del mundo. Ahora bien, ellos no bastan para garantizar la obtención de eso que nos motiva y que pone en marcha nuestras acciones. Y en esta imposibilidad, decíamos, habita el azar. Pues, en efecto, el acontecimiento fortuito genera espacios de significación que pueden ser descritos del modo siguiente: *aquellos que, no habiendo sido escogido deliberadamente por un sujeto racional al modo de un objetivo o fin, acontecen, sin embargo, generando modificaciones relevantes de un punto de vista práctico y subjetivo*. Allí donde desarrollamos un curso de acción intencional pueden, en primer lugar, irrumpir acontecimientos inesperados que obstaculicen la realización de nuestros deseos. En segundo lugar, es posible que de tales trayectorias emerjan, además, resultados no pretendidos, tanto en sentido favorable como adverso. Por último, y por el mismo motivo, allí donde ejecutamos acciones, es posible ver nuestros objetivos cumplidos de modo completamente involuntario. Objetivos que, en este caso, no estaban siendo perseguidos en el contexto en que prorrumpe el caso fortuito, pero que podrían haber constituido, sin duda, en otro momento, un objeto de nuestra elección. De este modo, en el interior de la estructura racional de la acción humana es posible considerar tanto el cumplimiento involuntario de objetivos deseables como la frustración inesperada de fines proyectados. Lo fortuito, en definitiva, es el espacio de relevancia práctica que no podemos reducir a esquemas explicativos basados en la intención de los agentes afectados ni de otros imaginables.

Llegados a este punto, debemos formular la pregunta siguiente: lo deseable cumplido de manera fortuita, ¿está contenido en los objetos posibles de la voluntad o en los objetos de la deliberación? En otras palabras, ¿se puede ser afortunado en relación al cumplimiento involuntario de lo deseable, o lo fortuito está restringido al horizonte de lo que depende de nosotros?. La pregunta es relevante por cuanto ayuda a despejar algunos errores de interpretación a los que se presta la doctrina aristotélica. En concreto, nos referimos a la interpretación dada por Helene Weiss de los acontecimientos fortuitos en el orden práctico. A juicio de Weiss, los eventos *ἀπὸ τύχης* contribuyen a la realización de objetivos que *nunca* podrían haber sido considerados objetos de elección. En efecto, decimos que somos afortunados cuando nos acontece algo que sabemos que sólo podría ser deseado por nosotros de manera fantasiosa, pero que nunca habría constituido objeto de nuestra elección, precisamente, por estar fuera de nuestro alcance. Podemos desear que se cruce en nuestro camino una persona excepcional y que se convierta, de repente,

en el amor de nuestra vida, pero no podemos decidir que aparezca dicho individuo y que tal encuentro desencadene una historia de amor inolvidable. Podemos desear encontrar una maleta con millones de euros enterrada en nuestro jardín, pero no podemos decidir acerca del modo más adecuado para que dicho acontecimiento suceda por mucho que nos empeñemos. En este sentido, siguiendo a Weiss, el encuentro amoroso o el hallazgo del dinero constituyen objetos de nuestra voluntad y nuestro deseo (βούλησις) pero no de nuestra elección (προαίρεσις) ni de nuestra deliberación (βούλευσις). Por ello, cuando aquellos fines que podemos desear pero en la realización de los cuales no estamos en condiciones de influir se realizan de manera inesperada, hablamos de que tales acontecimientos suceden “por azar”¹²¹¹. La fragilidad de la propuesta de Weiss ha sido puesta de relieve por Jürgen Möllers, quien nos recuerda oportunamente que, en tales casos, los acontecimientos fortuitos adversos, es decir, la mala suerte, vuelve a quedar expulsada de toda doctrina del azar. Pues, ciertamente, en ocasiones experimentamos vivencias contrarias a nuestros intereses, dolorosas incluso, que no dependen de voluntad racional alguna y que, desde luego, no habrían sido en ningún caso objeto de nuestras fantasías. La clave de interpretación de τύχη en el interior de la estructura intencional de la acción humana ha de centrarse, en realidad, en la noción misma de elección. Pues, en efecto, el acontecimiento fortuito no es tanto aquél resultado que no puede ser objeto de nuestra elección pero sí de nuestra voluntad—ser ricos de repente, como indica Weiss—como aquél que, de hecho, *no es* objeto de nuestra elección en un contexto concreto, (aunque pudiera ser objeto de nuestra voluntad, que es lo de menos). Por volver a los ejemplos de Aristóteles: lo importante no es que el acreedor pudiera o no escoger el modo de encontrarse algún día a su deudor y recuperar su dinero. Lo decisivo es, más bien, que el día en que dicho encuentro se produjo, la recuperación del dinero no estaba entre los planes del acreedor y, por tanto, no había sido *entonces* objeto de su deliberación y elección. El encuentro se produce inesperadamente y genera efectos relevantes para el conjunto de deseos y expectativas del individuo. De ambos individuos, incluso, pues mientras uno ve incrementada su alegría de manera imprevista, el otro, en cambio, la ve mermada considerablemente¹²¹². Una vez más, el concepto de τύχη debe ser valorado en relación a su *praktische Bedeutsamkeit*:

¹²¹¹ Weiss, H., *Kausalität und Zufall...*, op. cit., pp. 129ss.

¹²¹² Si enfocamos el ejemplo en los términos de una reconstrucción narrativa de lo que nos acontece, veremos que ambos individuos relatarán a posteriori su encuentro en la plaza de modo completamente distinto, pues, mientras que el acreedor con toda probabilidad hablará de su afortunado tropezón con el

“Statt zu sagen, dass ein Ereignis *apo tyches* das Objekt einer *Boulesis* realisiert, ist die folgende schwächere Formulierung vorzuziehen: Ereignisse *apo tyches* haben für das involvierte Subjekt eine Bedeutung in deren Licht sich das Gefüge aus Absichten, Plänen, Wünschen dieses Subjekts verändert. Und statt zu sagen, *apo tyches* werde verwirklicht, was nicht Gegenstand einer *Prohairesis* sein kann, ist es richtig zu sagen, was *apo tyches* verwirklicht wird, *ist* nicht der Gegenstand einer *Prohairesis*. Der Gläubiger hätte sich durchhaus mit seinem Schuldner verabreden können, entscheidend ist lediglich, dass er es nicht tat¹²¹³.”

Una vez que hemos analizado las claves estructurales que delimitan la dimensión práctica de *τύχη* en el pensamiento aristotélico, podemos extraer las siguientes conclusiones:

1. *τύχη* pertenece al dominio del pensamiento humano, en concreto, al ámbito de la acción intencional orientada a la consecución de fines en el interior de un proyecto vital singular. En efecto, sólo quienes pueden planear objetivos, tomar decisiones y actuar en virtud de la excelencia de su propio ser participan de la inminencia de lo fortuito.

deudor, éste último, en cambio, es más que probable que comience su relato con palabras tan simples como éstas: “¡qué mala suerte!”.

¹²¹³ Möllers, J., *Der praktische Zufall*, op. cit., p. 95. Weiss está en lo cierto cuando afirma que el ámbito de los fines que pueden ser alcanzados o realizados de manera fortuita es más amplio que el de aquellos que pueden ser realizados o son realizados voluntariamente por un agente. Ahora bien: ¿es el hecho de la amplitud de resultados alcanzables gracias a *τύχη* aquello que la define y designa la dimensión de la praxis como su lugar privilegiado? En nuestra opinión, el papel de *τύχη* en el ámbito de la acción humana debe ser interpretado desde la noción de significación práctica que hemos señalado más arriba. Siendo esto indudable, resulta, no obstante, igualmente clarificador tomar en consideración otro aspecto que, con ciertas diferencias internas, ha sido reivindicado por autores como M. Boeri, A. Vigo y J. Möllers a la hora de abordar la doctrina aristotélica. Nos referimos a la distinción aristotélica entre potencias racionales y potencias irracionales. Como hemos indicado, el acontecimiento fortuito se produce al margen de toda decisión voluntaria e irrumpe de modo relevante en un contexto vital determinado y orientado a la vida buena. Su peculiaridad reside, por tanto, en que, en ocasiones, los eventos fortuitos pueden cumplir objetivos que un sujeto racional habría deseado para sí mismo o dar lugar a resultados que cualquier agente habría intentado evitar de modo consciente. Ahora bien, en la medida en que los acontecimientos fortuitos están sometidos a una trayectoria intencional previa y fundante, el concepto de *τύχη* aparece ya siempre inserto en una acción libre y decidida. Ello significa que, por lo mismo, lo fortuito emerge gracias a la *negación de otras vías de acción posible*, pues toda elección implica el rechazo de opciones distintas a la finalmente elegida. El ser humano despliega su racionalidad práctica en la medida en que elige vías de acción entre diferentes alternativas. Rutas que pueden conducirlo a la satisfacción de sus deseos y que, por lo general, si bien no siempre, producen los efectos deseados. La peculiaridad de *τύχη*, en este sentido, es que sus efectos, esto es, los espacios inauditos de significación práctica que inaugura, se revelan como resultados que habrían pertenecido a una elección no tomada, que asemejan resultados que deberían corresponderse con alternativas que, de hecho, han sido descartadas.

2. En este sentido, la vertiente práctica de la existencia humana aproxima de manera extrema las nociones de actividad intencional y acontecimiento fortuito en el seno de la contingencia. Una contingencia que, como vimos, se concreta en procesos naturales, acciones racionales y en eventos fortuitos.

3. Dado que la actividad práctica de los seres humanos es, en cuanto tal, inseparable de un margen de exposición continua a la irrupción inesperada de lo fortuito y teniendo en cuenta que el proyecto vital articulado en la estructura racional de la acción apela, no ya a situaciones concretas e independientes vividas por los hombres, sino a la totalidad de su existencia (ἐν βιω τελειω¹²¹⁴), podemos afirmar que toda consideración filosófica de la existencia humana deberá tener en cuenta la dimensión del azar ejemplificada en el término τύχη.

Asumiendo estas conclusiones y siguiendo su impulso nos dirigiremos hacia el último nivel de nuestro análisis. Aquél en cuyo interior, una vez posibilitado el espacio reflexivo del concepto de τύχη y subrayada la importancia del mismo para una aproximación teórica al horizonte del ser móvil –tanto en términos naturales como prácticos–, quedará desvelado el modo en que el estagirita se hace cargo de una pregunta que ha merodeado sus investigaciones sobre lo fortuito desde el comienzo: dado que el azar existe y que incumbe esencialmente a los seres humanos y a su disposición activa frente al mundo, ¿cuánta suerte, cuanto grado de fortuna se necesita para una vida buena y satisfactoria? ¿Y cuanta desgracia podemos soportar? ¿Hasta qué punto forman parte de nuestra existencia como individuos los factores externos que en nada dependen de nosotros y, desde esa apertura a lo azaroso, cómo es posible desarrollar una vida buena determinada racionalmente?¹²¹⁵. Estas cuestiones serán tratadas por Aristóteles de

¹²¹⁴ EN I, 7, 1098^a18. Sobre la noción de “vida completa” y sus interpretaciones posibles, vid. Arleth, E., “ΒΙΟΣ ΤΕΛΕΙΟΣ in der aristotelischen Ethik”, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 2 (1889), 13-21; Dudley, J.A.J., “El sentido de la felicidad de la vida perfecta (bios teleios) en la Ética de Aristóteles”, en: *Ethos*, (Buenos Aires), 10-11, 39-54.

¹²¹⁵ “No me refiero, cuando hablo de la fortuna, a que acontecimientos en cuestión sean azarosos o incausados. Lo que acontece a una persona por fortuna es lo que no le ocurre por su propia intervención activa, lo que simplemente le sucede en oposición a lo que hace. En general, eliminar la fortuna de la vida humana equivaldría a poner esa vida, o al menos sus aspectos más importantes, bajo el dominio del agente (o de los elementos que componen su ser que él identifica consigo mismo), suprimiendo la dependencia de lo exterior... De este modo, plantearé una doble pregunta: ¿con qué grado de intervención de la fortuna en nuestra vida creen estos pensadores griegos que podemos vivir humanamente? ¿Con qué

manera explícita en el interior de sus tres obras éticas. Ciertamente, en ellas no encontraremos una referencia explícita a la matriz conceptual de τύχη elaborada en *Física* II, 4-6. Sin embargo, es evidente que Aristóteles se sirve de ese utillaje ganado y elaborado en las lecciones de filosofía natural a la hora de afrontar la cuestión en el plano de los escritos éticos. Un instrumental teórico mediante el cual el estagirita trata de desvelar el modo en que la ejecución racional de la propia individualidad en el tiempo, la felicidad y el azar aparecen férreamente enlazadas. Pues, en efecto, el vivir y el buen vivir, el hacer y el buen hacer no son, para Aristóteles, actividades inmunes a las condiciones de la vida fáctica. La vida moral y el éxito de la misma no pueden prescindir de los distintos niveles de significación práctica que, de modo fortuito, atraviesan y modifican la vida de un ser humano. La εὐπραξία está condicionada siempre y necesariamente por la indeterminación inscrita en el horizonte que la hace posible. En este sentido, no basta con el recto hacer y con la vida virtuosa para lograr una vida plena y satisfactoria, pues la vida, la vida humana singular es, en última instancia, la peculiar combinación entre la intencionalidad regulada del hacer humano y la facticidad bruta e incalculable del devenir. Por ello, toda actividad bien lograda habrá de contar con un cierto grado de buena fortuna: toda εὐπραξία requerirá cierta dosis de εὐτυχία, es decir, dependerá *en cierta medida* del carácter favorable o adverso de lo que sin más acontece a un individuo al margen de sus decisiones. Asimismo, al igual que no es posible una ejecución plena de la propia singularidad al margen de los avatares de la suerte, la εὐδαιμονία, en cuanto actividad del alma de acuerdo con la mejor de las virtudes a lo largo de una vida entera¹²¹⁶, tampoco podrá prescindir de la τύχη. De este modo, será necesario investigar hasta qué punto existe una vinculación conceptual y fáctica entre la actividad propiamente humana, la felicidad o vida lograda y el carácter indómito de lo fortuito.

Nos aproximaremos a este núcleo de problemas desde el tratamiento explícito de los mismos en diferentes lugares de *EN*, *EE* y *MM*. En concreto, dos inquietudes orientarán nuestro examen de los escritos éticos. En primer lugar, qué papel juega τύχη en la

grado *debemos* vivir para que nuestra vida sea la mejor y la más valiosa desde el punto de vista humano?”, Nussbaum, M.C., *La fragilidad del bien*, op. cit., p. 31.

¹²¹⁶ *EN*, I, 7, 1098^a16-18 : “τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἐτι δ’ ἐν βίῳ τελείῳ”.

consecución de la felicidad humana; en segundo lugar, en qué consiste la condición de “afortunado” o εὐτυχής atribuída a cierto tipo de individuos. Es decir, por qué algunos seres humanos, expuestos a los avatares de la fortuna como cualquier otro, parecen verse favorecidos *siempre o la mayor parte de las veces* por el decurso de los acontecimientos¹²¹⁷.

¹²¹⁷ Se observará que esta pregunta es inquietante por cuanto, en efecto, la condición de hombre afortunado contradice la determinación conceptual de τύχη como aquello que se produce al margen de toda regularidad, es decir, de manera puntual e infrecuente. En efecto, llamamos afortunado a quien goza de buena suerte de manera ocasional, pero especialmente a quien se ve generalmente favorecido por la fortuna.

D. TYXH Y LA NECESIDAD DE LOS BIENES EXTERNOS

Comenzaremos por la primera de estas dos cuestiones subrayando la deuda conceptual e histórica de la propuesta ética de Aristóteles con las enseñanzas de Sócrates. En su análisis de la condición humana y del particular modo en que el comportamiento de los hombres puede servir social y políticamente a la comunidad de la que forman parte, Aristóteles recupera el esquema socrático-platónico de la técnica moral entendida como “oficio vital” o propio del ser humano. La vida, en efecto, es contemplada por el maestro ágrafo como tarea, en clara consonancia con las múltiples disciplinas técnicas que florecieron durante el siglo V a.C en Atenas. Si la vida humana es un tarea en cuya perfecta ejecución hemos de aplicar nuestro esfuerzo y nuestras capacidades intelectuales, no parece complicado identificar el éxito pleno de dicha tarea con la noción misma de felicidad. Pues, del mismo modo que un artesano o un médico persiguen la excelencia en su obrar, produciendo útiles de todo tipo o promoviendo la salud de los enfermos, el ser humano habrá de conducirse de tal modo que la existencia desemboque en la perfecta posesión de la felicidad, es decir, en la realización plena de la propia vida mediante el dominio de la virtud. Ahora bien, mientras que la técnica moral socrática parece identificarse con disciplinas propiamente científicas, Aristóteles distingue claramente el ejercicio de la propia vida un factor refractario a toda ciencia, a todo control y a toda regulación metódica. La vida humana, en efecto, se desarrolla en contacto directo con situaciones constantemente cambiantes ante las cuales la inteligencia no puede mantener la inflexibilidad propia del conocimiento científico. En este sentido, la técnica moral se hallaría más próxima de artes como la navegación y la medicina, pues ambas, en efecto, han de habérselas con la imprecisión, la imprevisibilidad y la indeterminación, que dominan tanto el ritmo del océano como el

estado de los cuerpos: “Pero convengamos, primero, en que todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con precisión, pues ya dijimos al principio que nuestra investigación ha de estar de acuerdo con la materia, y en lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido, como tampoco en lo que atañe a la salud. Y si tal es la naturaleza de una exposición general, con mayor razón la concerniente a lo particular será menos precisa; pues ésta no cae bajo el dominio de ningún arte ni precepto, sino que los que actúan deben siempre considerar lo que es oportuno, como ocurre en el arte de la medicina y en la navegación”¹²¹⁸. Como es sabido, la confrontación con un grado irreducible de indeterminación es una de las características definitorias de la ontología ilustrada. En su momento hablamos de los residuos de la trascendencia y del modo en que el pensamiento ilustrado se configura por oposición a los mismos. Se trata, en efecto, de someter la complejidad de todas las cosas, tanto en la ciencia como en la praxis, al dominio del intelecto, al control de la razón. El hecho de que la dimensión práctica de la vida humana no se deje reducir a esquemas científicos no implica, en absoluto, que hayamos de entregarnos a la inactividad, sino, bien al contrario, que la felicidad depende de nuestro propio esfuerzo. En efecto, en la medida en que su consecución no está ni completamente descartada ni completamente garantizada, el hecho de conseguirla dependerá fundamentalmente de la iniciativa y el buen hacer del agente. Y es que, como recuerda Aristóteles en diversos lugares, en qué consista la felicidad y, sobre todo, cómo sea posible adquirirla o realizarla, constituyen dilemas filosóficos de primer orden: “Ante todo, se ha de examinar en qué consiste el bien vivir y cómo adquirirlo: si por naturaleza llegan a ser felices todos los que obtienen esta denominación (como ocurre con los grandes y pequeños de estatura y de aspecto diferente), o bien por medio del estudio (como si la felicidad fuera una cierta ciencia), o por algún ejercicio (pues muchas cosas no existen

¹²¹⁸ EN, II, 2, 1103b34-1104^a10: “ἐκεῖνο δὲ προδιομοιοῦμαι, ὅτι πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει λέγεσθαι, ὥσπερ καὶ κατ’ ἀρχὰς εἶπομεν ὅτι κατὰ τὴν υἱολίαν οἱ λόγοι ἀπαιτητοί: τὰ δ’ ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἐσθηκὸς ἔχει, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινά. τοιοῦτου δ’ ὄντος τοῦ καθόλου λόγου, ἐτι μᾶλλον ὁ περὶ τῶν καθ’ ἐκάστα λόγος οὐκ ἔχει τάκριβες: οὔτε γὰρ ὑπὸ τέχνην οὔθ’ ὑπὸ παραγγελίαν οὐδεμίαν πιπτεῖ, δεῖ δ’ αὐτοὺς αἰετὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν, ὥσπερ καὶ ἐπι τῆς ἰατρικῆς ἔχει καὶ τῆς κυβερνητικῆς”. La dificultad de la acción práctica y su identidad con la actividad médica aparecen también en I, 13, V, 9, 1102^a21; 1137^a14-17. En relación con la navegación, sabemos que Aristóteles la considera, junto con la estrategia, como una de las actividades en las que la suerte es soberana (κυρία) EE VII, 14, 1247^a5-7. Sobre la relevancia de la dimensión dialéctica de la ética aristotélica, frente a una interpretación de corte cientificista de la misma, vid. Hardie, W. F. R., *Aristotle’s Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1980 (2^a ed.), pp. 28-45.

entre los hombres ni por naturaleza ni por el estudio, sino que son adquiridas por medio de los hábitos, las malas por medio de malos hábitos, las buenas por medio de hábitos buenos); o si la felicidad no viene por ninguno de estos medios, sino por uno de los dos siguientes: por la inspiración de algún ser demoníaco, a manera de transportados (ἐνθουσιάζοντες), como es el caso de las personas poseídas de ninfas o de dioses, o por obra de la fortuna (mucha gente, en efecto, identifica la felicidad con la buena suerte- πολλοὶ γὰρ ταῦτόν φασιν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν καὶ τὴν εὐτυχίαν-)”¹²¹⁹. Conocemos sobradamente la opinión de Aristóteles al respecto. La felicidad atañe a los seres humanos y, en este sentido, no puede ser concebida en los términos exactos de la ciencia pura. Sin embargo, resulta ser un bien demasiado importante como para creer que su origen se encuentra en la naturaleza, sin intervención humana alguna, o en el mero azar, que regala y roba a capricho: “Pero confiar lo más grande y lo más hermoso a la fortuna sería una gran incongruencia”¹²²⁰. La felicidad podría, en efecto, ser un regalo de los dioses, y tal vez esta hipótesis debiera ser tenida en mayor consideración, “pues si hay alguna otra dádiva que los hombres reciban de los dioses, es razonable pensar que la felicidad sea un don de los dioses, especialmente por ser la mejor de las cosas humanas”¹²²¹ El estagirita no considera oportuno, sin embargo, tratar dicha pregunta en sede ética. La felicidad ha de ser concebida en el marco de la actividad humana y de la persecución de la virtud en el ejercicio de la misma: “Con todo, aun cuando la felicidad no sea enviada por los dioses, sino que sobrevenga

¹²¹⁹ *EE*, I, 1, 1214^a14-25: “πρῶτον δὲ σκεπτέον ἐν τιῶνι τὸ εὐ ζῆν καὶ πῶς κτητόν, πότερον φύσει γιγνόνται πάντες εὐδαιμόνες οἱ τυγχάνοντες ταύτης τῆς προσηγορίας, ὡς περ μεγάλοι καὶ μικροὶ καὶ τὴν χροίαν διαφέροντες, ἢ διὰ μαθήσεως, ὡς οὐσης ἐπιστήμης τινὸς τῆς εὐδαιμονίας, ἢ διὰ τινος ἀσκήσεως, πολλὰ γὰρ οὔτε κατὰ φύσιν οὔτε μαθοῦσιν ἄλλ’ ἐθισθεῖσιν ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις, φαῦλα μὲν τοῖς φαύλως ἐθισθεῖσι, χρηστὰ δὲ τοῖς χρηστῶς, ἢ τούτων μὲν κατ’ οὐδένα τῶν τρόπων, δυοῖν δὲ θάτερον, ἢτοι καθάπερ οἱ νυμφόληπτοι καὶ θεόληπτοι τῶν ἀνθρώπων, ἐπιπνοῖα δαιμονίου τινὸς ὡς περ ἐνθουσιάζοντες, ἢ διὰ τὴν τύχην, πολλοὶ γὰρ ταῦτόν φασιν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν καὶ τὴν εὐτυχίαν”. En *EN* I, 9, 1099 b9-10 aparece expresado el mismo interrogante, si bien en este caso la noción de physis presente en *EE* se desplaza en favor de τύχη. De igual modo en *Pol.* VII, 13 1332^a39, donde no aparece la idea del don divino. Gauthier-Jolif ha analizado la identidad que subyace a estas listas (*L’Ethique*, op. cit., II, 1, p. 72). En efecto, en todas ellas Aristóteles se está preguntando por la fuente de la felicidad y por el carácter interno –ser humano, naturaleza humana- o externo –dios o el azar- de la misma.

¹²²⁰ *EN* I, 9, 1099b24-25: “τὸ δὲ μέγιστον καὶ κάλλιστον ἐπιτρέψαι τύχῃ λιγνὸν πλημμελὲς αὖν εἶη”; cf. *Política*, 1323b21-29.

¹²²¹ *Ibid.* 1099b11-13: “εἰ μὲν οὖν καὶ ἄλλο τι ἐστὶ θεῶν δωρημα ἀνθρώποις, εὐλογον καὶ τὴν εὐδαιμονίαν θεόσδοτον εἶναι, καὶ μάλιστα τῶν ἀνθρωπιῶν ὁσφ βέλτιστον”. ..

mediante la virtud y cierto aprendizaje o ejercicio, parece ser el más divino de los bienes, pues el premio y el fin de la virtud es lo mejor y, evidentemente, algo divino y venturoso”¹²²². La felicidad humana será, por tanto, una actividad del alma de acuerdo con la virtud, con la más excelsa de entre las virtudes, en concreto, si es que hubiera varias¹²²³: una actividad virtuosa que habrá de ejercerse, además, a lo largo de una vida entera. De acuerdo con tales indicios, la felicidad pertenece a aquello que el ser humano puede alcanzar mediante sí mismo. En este sentido, la autonomía racional y práctica del hombre se intensifica, una vez más, en la visión ilustrada de la experiencia defendida por Aristóteles. Pese a ello, el gran logro intelectual del estagirita está, sin duda, en haber sabido ajustar la reflexión moral, ética y política a las condiciones de su propio objeto, es decir, al carácter íntimo de la vida humana como plano abierto a la indeterminación, el azar y la incertidumbre: “Pues la felicidad requiere, como dijimos, una virtud perfecta y una vida entera, ya que muchos cambios y azares de todo género ocurren a lo largo de la vida, y es posible que el más próspero sufra cambios en su vejez, como se cuenta de Príamo en los poemas troyanos”¹²²⁴. Aristóteles plantea, de este modo, un proyecto ético en cuyo seno la felicidad depende del ser humano *hasta cierto punto*. En gran medida, por supuesto, pero no de modo absoluto, pues, como vemos, el grado de felicidad alcanzado por un agente racional dependerá igualmente de las condiciones externas que favorezcan o perjudiquen de modo significativo la trayectoria vital de un individuo. Desde este esquema de pensamiento, Aristóteles localiza la felicidad humana en el ámbito de lo que está a nuestro alcance (τὸ ἐφ’ ἡμῖν), es decir, en el territorio interior de la planificación racional. Únicamente en la medida en que los factores implicados en el desarrollo de la propia existencia estén articulados en torno a la interioridad del sujeto, la felicidad será accesible al mismo. Y ello, precisamente, por cuanto la estabilidad y la certeza de la que carece el orden práctico de la vida humana frente a la ciencia encuentra en la socrática noción de virtud

¹²²² Ibid., 1099b13-18 “ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἴσως ἄλλης αὖν εἴη σκέψεως οἰκειότερον, φαίνεται δὲ καὶ εἰ μὴ θεόπεμπτός ἐστιν ἄλλὰ δι’ ἀρετὴν καὶ τινὰ μάθησιν ἢ ἀσκήσιν παραγιγνέσθαι, τῶν θειοτάτων εἶναι: τὸ γὰρ τῆς ἀρετῆς ἀθλον καὶ τέλος ἀριστον εἶναι φαίνεται καὶ θεῖόν τι καὶ μακάριον”.

¹²²³ Ibid. 1098a16-18; 1099 b26; I, 10, 1100 b8-10; I, 10, 1100b19-20 .

¹²²⁴ Ibid. 1100a4-8: “δεῖ γάρ, ὡς περ εἶπομεν, καὶ ἀρετῆς τελείας καὶ βίου τελείου. πολλοὶ γὰρ μεταβολαὶ γιγνόνται καὶ παντοῖαι τύχαι κατὰ τὸν βίον, καὶ ἐνδέχεται τὸν μάλιστα εὐθηνούντα μεγάλαις συμφοραῖς περιπεσεῖν ἐπὶ γήρως, καθάπερ ἐν τοῖς Τρωικοῖς περὶ Πριάμου μυθεύεται”.

su traducción más fiel: “En efecto, en ninguna obra humana hay tanta estabilidad como en las actividades virtuosas, que parecen más firmes, incluso, que las ciencias”¹²²⁵. La felicidad, en definitiva, encuentra su fuente en la virtud y depende directamente del ejercicio individual y del esfuerzo del agente moral a la hora de vivir conforme a ella. Pero ello no significa, insistimos, que la felicidad quede garantizada por la mera posesión de la virtud, pues los seres humanos, en cuanto tales, están expuestos a constantes alteraciones que no dependen en absoluto de su voluntad y que influyen de manera significativa en el desarrollo de su existencia cotidiana: “Lo que buscamos, entonces, pertenecerá al hombre feliz, y será feliz toda su vida; pues siempre o preferentemente hará y contemplará lo que es conforme a la virtud, y soportará las vicisitudes de la vida (τὰς τύχας) lo más noblemente y con moderación en toda circunstancia el que es verdaderamente bueno y <<cuadrilátero>> sin tacha. Pero, como hay muchos acontecimientos que ocurren por azares de la fortuna (κατὰ τύχην) y se distinguen por su grandeza o pequeñez, es evidente que los de pequeña importancia, favorables o adversos, no tienen mucha influencia en la vida, mientras que los grandes y numerosos harán la vida más venturosa (pues por su naturaleza añaden orden y belleza y su uso es noble y bueno); en cambio, si acontece lo contrario, oprimen y corrompen la felicidad, porque traen penas e impiden muchas actividades”¹²²⁶

Las ocurrencias fortuitas juegan, por tanto, un papel relevante en la consecución de la felicidad humana¹²²⁷. Pues, si bien no constituyen su fuente, representan al menos una condición necesaria para su correcto ejercicio. En otras palabras, Aristóteles considera

¹²²⁵ Ibid. I, 10, 1100b12-13: “περι τοῦ οὐδὲν γὰρ οὐκ ὡς ὑπάρχει τῶν ἀνθρωπίνων ἔργων βεβαιότης ὡς περι τὰς ἐνεργείας τὰς κατ’ ἀρετὴν”.

¹²²⁶ Ibid. 1100b18-30: “ὑπάρξει δὴ τὸ ζητούμενον τῷ εὐδαιμονίῳ, καὶ ἔσται διὰ βίου τοιοῦτος: αἰεὶ γὰρ ἡ μάλιστα πάντων πράξει καὶ θεωρήσει τὰ κατ’ ἀρετὴν, καὶ τὰς τύχας οἴσει κάλλιστα καὶ πάντη πάντως ἐμμελῶς ὅ γ’ ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸς καὶ τετράγωνος ἀνευ ψόγου. πολλῶν δὲ γινομένων κατὰ τύχην καὶ διαφερόντων μεγέθει καὶ μικρότητι, τὰ μὲν μικρὰ τῶν εὐτυχημάτων, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἀντικειμένων, δῆλον ὡς οὐ ποιεῖ ῥοπήν τῆς ζωῆς, τὰ δὲ μεγάλα καὶ πολλὰ γινόμενα μὲν εὐμακαριώτερον τὸν βίον ποιήσει καὶ γὰρ αὐτὰ συνεπικοσμεῖν πέφυκεν, καὶ ἡ χρῆσις αὐτῶν καλὴ καὶ σπουδαία γίνεται, ἀνάπαλιν δὲ συμβαίνοντα θλιβεῖ καὶ λυμαινεται τὸ μακάριον: λύπας τε γὰρ ἐπιφέρει καὶ ἐμποδίζει πολλάκις ἐνεργείας”.

¹²²⁷ Obsérvese cómo Aristóteles pone el acento en el grado de significación práctica que un evento fortuito imprime en un proyecto vital. Sean cuales fueren las convicciones del estagirita, parece importante destacar su insistencia en el modo en que lo fortuito modifica la red de planes y deseos de un individuo. En este sentido, aquello que podría ser valorado por Aristóteles como azares de pequeña importancia, podría ser considerado por cualquier otro como absolutamente determinante. Importante es el hecho mismo de la significación práctica integrada por un sujeto en su organización vital.

indispensable realizar una distinción precisa entre las fuentes y las condiciones de la vida buena, siendo la virtud la fuente sin la cual no es concebible εὐδαιμονία y siendo el azar, en cambio, condición indispensable para la realización de la misma¹²²⁸. Un azar que, en los escritos éticos, aparece frecuentemente representado en la expresión “prosperidad externa” o “bienes externos”¹²²⁹: circunstancias exteriores que inciden de modo significativo en nuestras vidas y que, no siendo reducibles a previsión y control, encuentran su fuente en el concepto de τύχη:

“Pero es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores, como dijimos; pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos ... Entonces, como hemos dicho, la felicidad parece necesitar también de tal prosperidad, y por esta razón algunos identifican la felicidad con la buena suerte, mientras que otros <la identifican> con la virtud”¹²³⁰

La prosperidad externa no es la fuente de la felicidad, sino su condición necesaria. Ahora bien, ¿en qué consiste la diferencia entre una fuente y una condición necesaria de

¹²²⁸ Así, en *EE* I, 2, 1214b6-14, Aristóteles realiza una distinción clara entre aquello que pertenece por sí mismo a la definición de la felicidad y aquello que, por su parte, aun no siendo elemento integrante de la misma, constituye su condición necesaria: “Habiendo, pues, establecido respecto de estas cuestiones que todo el que es capaz de vivir de acuerdo con su propia elección debe fijarse un blanco para vivir bien – honor o gloria o riqueza o cultura– y, manteniendo sus ojos en él, regular todos sus actos (pues el no ordenar la vida a un fin es señal de gran necedad), es preciso, pues, principalmente determinar, ante todo, en sí mismo, sin precipitación y sin negligencia, en qué cosa de las que nos pertenecen consiste el vivir bien y cuáles son las condiciones indispensables sin las cuales los hombres no lo poseen” [περι τούτων ἐπιστήσαντας, ἀπαντα τὸν δυνάμενον ζῆν κατὰ τὴν αὐτοῦ προαιρέσιν θέσθαι τινὰ σκοπὸν τοῦ καλῶς ζῆν, ἥτοι τιμὴν ἢ δόξαν ἢ πλοῦτον ἢ παιδείαν, πρὸς ὃν ἀποβλέπων ποιήσεται πάσας τὰς πράξεις (ὡς τό γε μὴ συντετάχθαι τὸν βίον πρὸς τι τέλος ἀφροσύνης πολλῆς σημεῖον ἐστίν, μάλιστα δὴ δεῖ πρῶτον ἐν αὐτῷ διορίσασθαι μήτε προπετῶς μήτε ῥαθύμως, ἐν τίνι τῶν ἡμετέρων τὸ ζῆν εὖ, καὶ τίνων ἀνευ τοῖς ἀνθρώποις οὐκ ἐνδέχεται τοῦθ' ὑπάρχειν).].

¹²²⁹ “τὰ ἐκτὸς ἀγαθὰ”. La prosperidad externa aglutina las condiciones sin las cuales no es posible el ejercicio pleno de la virtud. En su total ausencia, la felicidad es inaccesible. Aristóteles se refiere a estas condiciones como a τ' ἀνευ οὐχ (*EE* I, 2 1214b15); τὰ ἐκτὸς ἀγαθὰ *EN* I, 8, 1099^a31; IV, 3, 1123b17; τύχη, *EN*, VII, 13, 1153 b21; X, 8, 1178b34. Sobre la doctrina aristotélica de los bienes externos, Cooper, John M., “Aristotle on the goods of fortune”, en: Cooper, J.M. *Essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton University Press, Princeton, 1999, pp. 292-312; Donini, P. L., *L'Etica dei Magna Moralia*, Giappichelli editori, Torino, 1965, esp. pp. 88-93; Verbeke, G., “Happiness and chance in Aristotle”, en: *Aristotle on Nature and Living Things*, op. cit..

¹²³⁰ *EN* I, 8, 1099^a31-b8 : “φαίνεται δ' ὁμῶς καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσδεομένη, καθάπερ εἶπομεν: ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥάδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχωρήγητον ὄντα (...) καθάπερ οὖν εἶπομεν, εἴκει προσδεῖσθαι καὶ τῆς τοιαύτης εὐημερίας: οἷον εἰς ταῦτ' ἀττονοῦσιν ἐνιοὶ τὴν εὐτυχίαν τῇ εὐδαιμονίᾳ, ἕτεροι δὲ τὴν ἀρετήν”; cf. *EN* I, 10, 1100b22; *Política* 1323 b21-29; *EE* VI (*EN* VII), 13, 1153 b 21-22; *MM* II, 8, 1206b30-34.

la felicidad?¹²³¹ A juicio del estagirita, toda actividad que en su realización plena produzca necesariamente felicidad en un individuo ha de ser considerada como fuente de la misma. No obstante, como hemos leído en la cita anterior, el ejercicio pleno de la actividad y la virtud no siempre es posible, pues puede ser alterado, modificado u obstaculizado por circunstancias externas. En este sentido, será condición de la felicidad todo factor externo que contribuya a posibilitar la perfecta ejecución de la virtud, pues, en efecto, sin salud no es posible ser liberal ni magnánimo del mismo modo que sin amigos, sin nobleza de linaje o sin buenos hijos -así Aristóteles- nuestra dicha se ve empañada¹²³². La prosperidad externa es necesaria porque hace posible la práctica de determinadas virtudes. Con ello, el estagirita asume que la vida moral no es un mero estado mental interno o una mera intención del agente, sino que tiene que ser continuamente encarnada, integrada y realizada en las acciones concretas sobre el plano de la indeterminación y la contingencia.

A pesar de la insistencia en la relevancia de la prosperidad externa para la felicidad, el estagirita se esfuerza en mostrar su carácter residual, accidental y secundario -como, por lo demás, corresponde a toda conceptualización de lo fortuito- El azar no aparece localizado en la dimensión esencial de la vida moral misma, sino, por así decir, en sus aledaños, los suburbios, en las condiciones cambiantes de la temporalidad y de la vida en común. Con todo, esta accidentalidad de lo fortuito debe ser entendida desde el punto de vista de la definición esencial de la felicidad, en cuyo interior lo fortuito no aparece como parte integrante. La presencia de la fortuna en la vida moral aparece en términos de necesidad condicional¹²³³, pues, la ausencia de toda prosperidad externa haría desgraciado incluso al más virtuoso de los hombres: “Los que andan diciendo que el que es torturado o el que ha caído en grandes desgracias es feliz si es bueno, dicen una

¹²³¹ En la confusión de ambos aspectos residen, a juicio del filósofo, los equívocos y la falta de acuerdo en torno a qué sea exactamente la felicidad: *EE* I, 2, 1214b 24-27; *MM* I, 4-5, 1182 1 7-9; *Pol* VII, 1, 1323b26-29. Compárense estos lugares y sus precisas distinciones entre fuentes y condiciones de la felicidad con *Retórica* I, 5.2, donde Aristóteles mismo señala como partes integrantes de la felicidad lo que en *EN* y *EE* son designadas como meras condiciones (nobleza, amistad, riqueza, bondad, buenos hijos, salud corporal, fama, buena suerte, virtud...).

¹²³² *EN* I, 8, 1099b1ss.

¹²³³ Aristóteles es contundente al respecto en diversos lugares del *Corpus*: *EN* I, 8, 1099^a31-33; 1099b6-7; I, 9, 1099 b26-28; I, 10, 1101^a14-15; X, 8, 1178b33-35; 1179^a9-12; *Política* VII, 13, 1331b39-1332^a1; *EE* VI (*EN* VII) 13, 1153b17-19; *EE* VIII, 3, 1249b16-19; *MM* II, 8, 1206b33-34; 1207b16-18.

necedad, voluntaria o involuntariamente”¹²³⁴. En este sentido, los bienes externos y τύχη como fuente indeterminada de los mismos son concebidos en términos de συνεργὸς αὐτῇ εὐδαιμονίᾳ¹²³⁵ o suplemento adjunto a la definición de la felicidad¹²³⁶ cuyos efectos pueden ser concebidos tanto en términos tanto positivos como negativos. Es decir, la fortuna asume una vez más su sentido originario como exterioridad o facticidad neutra que puede favorecer o perjudicar un cierto contexto práctico: “Y, puesto que la felicidad necesita de la fortuna, creen algunos que la buena fortuna es lo mismo que la felicidad, pero no lo es, ya que también es un obstáculo para la felicidad si es excesiva y, quizá, entonces, ya no es justo llamarla <<buena fortuna>>, pues su límite está determinado por su relación con la felicidad (πρὸς γὰρ τὴν εὐδαιμονίαν ὁ ὅρος αὐτῆς)”¹²³⁷.

El límite (ὅρος) de la εὐτυχία está determinado por su relación con la εὐδαιμονία. ¿Qué significa exactamente esta afirmación? ¿En qué sentido el azar contribuye u obstaculiza la realización de la vida buena? Para responder a esta pregunta será necesario comprender la naturaleza de eso que Aristóteles denomina prosperidad externa. Tanto como decir: habremos de considerar qué tipo de acontecimientos o realidades son incluidas entre los bienes externos y de qué manera, en qué medida y en qué cantidad dichos bienes externos ofrecen un sostén no suficiente mas sí necesario a la vida virtuosa. Siendo τὰ ἐκτὸς ἀγαθὰ los que delimitan la relevancia de la fortuna en la ejecución de la felicidad, será oportuno examinar el modo en que aparecen integrados en las diferentes clasificaciones de los bienes ofrecidas por Aristóteles.

Las listas de bienes elaboradas por el filósofo admiten una enorme flexibilidad y no siempre coinciden entre sí. En términos generales, el filósofo establece una división

¹²³⁴ EN VII, 13, 1153 b19-21: “οἱ δὲ τὸν τροχιζόμενον καὶ τὸν δυστυχήαις μεγάλαις περιπιπτοντα εὐδαιμονία φάσκοντες εἶναι, ἐὰν ἢ ἀγαθός, ἢ ἐκόντες ἢ ἄκοντες οὐδὲν λέγουσιν”; cf. I, 9, 1100^a5-10; I, 10, 1101^a6-8; cf. Gauthier, R.A., *La morale d’Aristote*, Paris, P.U.F., p. 65.

¹²³⁵ MM, II, 8, 1207 b18.

¹²³⁶ EN I, 8, 1098b22-26; 1099^a31-32; 1099b6-7; I, 13, 1153 b17-21.

¹²³⁷ Ibíd. I, 13, 1153b21-25: “διὰ δὲ τὸ προσδεῖσθαι τῆς τύχης δοκεῖ τισὶ ταῦτὸν εἶναι ἢ εὐτυχία τῇ εὐδαιμονίᾳ, οὐκ οὐσα, ἐπει καὶ αὕτη ὑπερβάλλουσα ἐμπόδιός ἐστιν, καὶ ἴσως οὐκέτι εὐτυχίαν καλεῖν διόκειον: πρὸς γὰρ τὴν εὐδαιμονίαν ὁ ὅρος αὐτῆς”.

mayor entre los bienes internos y los bienes externos, cuya precisión queda acentuada mediante otras clasificaciones entre bienes del alma, bienes del cuerpo y bienes propiamente externos. Igualmente, encontramos una división cuatripartita entre bienes del alma, bienes del cuerpo, bienes externos y dones de la fortuna¹²³⁸. Por mor de la claridad, incluiremos en los bienes externos todos aquellos bienes distintos de los denominados bienes del alma o interiores, tal y como puede leerse en diversos pasajes de EE, EN y Política: “Todos los bienes son exteriores o interiores al alma, y de estas dos clases, los del alma son preferibles, según la distinción que hicimos ya en los trabajos exotéricos”¹²³⁹. Los bienes del alma son, sencillamente, aquellos estados interiores cuya plena realización depende enteramente del ejercicio libre y voluntario de los seres humanos. Por el contrario, bienes exteriores serán todas aquellas dimensiones ajenas a la interioridad del sujeto que, no obstante, ejerzan sobre la vida racional y práctica del mismo una influencia considerable: desde el lugar de nacimiento y la salud hasta el aspecto físico, la cantidad de hijos, el amor, los amigos o la estabilidad económica. Teniendo en cuenta los bienes que pueden ser atribuidos a fuentes externas al ser humano, Aristóteles distingue en EN dos tipos distintos. Por un lado, aquellos bienes externos que resultan *necesarios e indispensables*. Por el otro, bienes meramente instrumentales que pueden, en cuanto tales, resultarnos útiles¹²⁴⁰. Los amigos, la riqueza o el poder político, por ejemplo, son considerados por Aristóteles como ejemplos de bienes exteriores instrumentales, pues muchas cosas, en efecto, “se hacen por medio de los amigos o de la riqueza o del poder político, como si se tratase de instrumentos”¹²⁴¹. Ellos pueden ofrecer un auxilio útil en determinados momentos de la vida y sus efectos, sin duda, favorecen la plenitud de la vida buena. Sin embargo, junto a estos bienes

¹²³⁸ Los bienes del cuerpo y del alma son categorizados como bienes internos en: *Protréptico* B 21; *Ret.* I, 5, 1306b14-29; *EN* I, 8, 1098 b12-15. Los bienes del cuerpo aparecen fuera tanto de la clase de bienes internos como de bienes externos en: *EE* VI (*EN* VII) 13, 1153b17-18; *Política* VII, 1, 1323^a24-27; *MM* I, 3, 1184 b1-4; II, 3, 1200^a12-14; II, 6, 1202 a30-32. Esos mismos bienes del cuerpo son catalogados como bienes externos en *Protréptico* B 2; *EN* I, 8, 1099 a31-b6; *EE* II, 1, 1218 b32; *Política* VII, 1, 1323b27. Por último, los bienes regalados por la fortuna son añadidos en *EE* VI (*EN* VII), 13, 1153 b 17-19; *Ret.* I, 5, 1360 b19-29.

¹²³⁹ *EE* II, 1, 1218b32-24: “πάντα δὲ τὰ ἀγαθὰ ἢ ἐκτὸς ἢ ἐν ψυχῇ, καὶ τούτων αἰρετώτερα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ, καθάπερ διαιρούμεθα καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις”; cf. *EN* I, 8, 1099^a31 y *Política*, 1323 b27.

¹²⁴⁰ *EN*, I, 9, 1099b25ss.

¹²⁴¹ *Ibíd.* I, 8, 1099^a33-b2: “πολλὰ μὲν γὰρ πράττεται, καθάπερ δι’ ὀργάνων, διὰ φίλων καὶ πλούτου καὶ πολιτικῆς δυνάμεως”.

externos meramente orgánicos o instrumentales, existen algunos otros sin los cuales, afirma Aristóteles, *nadie* podría llevar una vida verdaderamente satisfactoria. Bienes cuya carencia implicaría un obstáculo directo al ejercicio de la virtud en orden a la consecución del felicidad. Entre ellos, el estagirita menciona la nobleza de linaje, los buenos hijos y la belleza¹²⁴². En otros lugares aparece mencionado el honor (τιμή), cuya ausencia en los ejemplos previos es digna de mención si tenemos en cuenta que en el libro IV encontramos estas palabras: “El mérito se dice con relación a los bienes exteriores y podemos considerar como el mayor aquel que asignamos a los dioses, y al que aspiran en grado sumo los de más alta posición, y es el premio que se otorga a las acciones gloriosas: tal es el honor; éste es, en verdad, el mayor de los bienes exteriores”¹²⁴³. Si acudimos a la *Retórica* encontramos el listado de bienes externos más extenso del *corpus*:

“Así pues, entendemos por felicidad o el éxito acompañado de virtud, o la independencia económica o la vida placentera unida a la seguridad, o la pujanza de bienes materiales y de cuerpo juntamente con la facultad de conservarlos y usar de ellos. Pues todos los hombres están sobre poco más o menos de acuerdo en que en una de estas cosas, o en la mayoría, reside la felicidad. Ahora bien, si esto es la felicidad, hay que convenir entonces en que sus partes son la nobleza, los muchos y fieles amigos, la riqueza, la bondad y la abundancia de hijos y la buena vejez; además, las excelencias propias del cuerpo (como la salud, la belleza, la fuerza, el porte y la capacidad para la competición); y asimismo, la fama, el honor, la buena suerte y la virtud [o también sus

¹²⁴² EN, I, 8, 1099b6-7; cf. *L'Ethique à Nicomaque*, op. cit., vol. II, pp. 70-71. No hemos de olvidar en ningún momento que los listados de bienes externos se hallan contextualizados en una investigación de las opiniones comunes y del parecer de los más sabios acerca de la naturaleza de la felicidad y la vida plena. En este sentido, no es de extrañar que Aristóteles subraye como indispensables valores ampliamente admitidos como tales en la larga tradición del pensamiento griego. En efecto, la nobleza de cuna, los buenos hijos y la belleza personal aparecen incluidos en diversas clasificaciones platónicas relativas al ideal griego de la felicidad: *Apología* 30 a-b; *Gorgias* 467e4, 477 c1; *Menón* 78c5-d6; 87d2-89^a2; *Eutifrón*, 279^a7-b5; 131 b-c; *República* 491 c 2-3; 591 b 5-7; 618 c 6-e 4; *Filebo* 48 e 1-10; *Leyes* 631 b6-d 6; 661 a 4- c 5; 697 a 6 b 6; 726 a 2 -728 a 3; 743 e 2-6; 870 a 8-b6; cf. Aristóteles, *Retórica* I, 5, 1360 b 19-29.

¹²⁴³ EN IV, 3, 1123b17-21: “ἡ δ' ἀξία λέγεται πρὸς τὰ ἐκτὸς ἀγαθὰ: μέγιστον δὲ τοῦτ' ἀνθεινόμεν ὁ τοῖς θεοῖς ἀπονέμεται, καὶ οὐ μάλιστα ἐφίενται οἱ ἐν ἀξιώματι, καὶ τὸ ἐπὶ τοῖς καλλίστοις ἀθλοῖς τοιοῦτον δ' ἡ τιμή: μέγιστον γὰρ δὴ τοῦτο τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν”; cf. EN IX, 9, 1169b10, donde se nos dice que son los amigos el mayor de los bienes exteriores. Para dos interpretaciones opuestas de este pasaje, vid. Gauthier-Jolif, op. cit. vol. II, pp. 278-9 y Kenny, A. *Aristotle on the perfect life*, op. cit., p. 40, n.32, por un lado, y Dudley, J. J., *The evolution...*, op. cit. p. 175, n. 25, por el otro.

partes: la sensatez, la valentía, la justicia y la moderación]. Porque, desde luego, sería superlativamente independiente quien poseyera los bienes que están en uno mismo y los que vienen del exterior, pues otros no hay fuera de éstos. Los <bienes> que están en uno mismo son los que se refieren al alma y al cuerpo, y los que vienen de fuera, la nobleza, los amigos, el dinero y el honor; pero además pensamos que <para alcanzar estos bienes> es adecuado disponer de poder y de suerte (τύχην), pues así la vida resulta más segura”¹²⁴⁴. La lista parece confusa en la medida en que viene realizada “sin ningún orden concreto, sobre la base de pautas empíricas, y sólo después proporciona los criterios que deben organizarla”¹²⁴⁵. En cualquier caso, parece claro que Aristóteles, en el período temprano en que fue compuesta la *Retórica*, emplea ya el criterio peripatético ¹²⁴⁶ que distingue entre bienes internos (del alma y del cuerpo) y bienes externos, igualmente empleado en EN I, 8, 1098b15 y *Política* VII 1, 1323^a24-27. Un poco más adelante en la propia *Retórica*, el filósofo considera como bienes externos la nobleza de estirpe, la riqueza, el poder, los contrarios de estas cosas y, en general, la ventura y la dicha. Importante es señalar que, en este texto, todos ellos pertenecen a y proceden de τύχη como su fuente¹²⁴⁷

Si salimos de la *Retórica* y contemplamos otros escritos, encontramos en Aristóteles una mayor disposición a la simplificación de estos listados. Los bienes externos ya no aparecen divididos en bienes instrumentales y condiciones necesarias, sino que ahora toda prosperidad externa es concebida como instrumentalmente necesaria para alcanzar

¹²⁴⁴I, 5, 1360b14-31: “ἔστω δὴ εὐδαιμονία εὐπραξία μετ’ ἀρετῆς, ἡ αὐτάρκεια ζωῆς, ἡ ὁ βίος ὁ μετὰ ἀσφαλείας ἡ διστος, ἡ εὐθηνία κτημάτων καὶ σωμάτων μετὰ δυνάμεως φυλακτικῆς τε καὶ πρακτικῆς τούτων: σχεδὸν γὰρ τούτων ἓν ἡ πλειὴ τὴν εὐδαιμονίαν ὁμολογοῦσιν εἶναι ἀπαντες. εἰ δὲ ἔστιν ἡ εὐδαιμονία τοιοῦτον, ἀνάγκη αὐτῆς εἶναι μέρη εὐγένειαν, πολυφιλιαν, χρηστοφιλιαν, πλοῦτον, εὐτεκνίαν, πολυτεκνίαν, εὐγυρίαν: ἐτι τὰς τοῦ σώματος ἀρετάς (οἶον ὑγιειαν, κάλλος, ἰσχύν, μέγεθος, δύναμιν ἀγωνιστικὴν, δόξαν, τιμὴν, εὐτυχίαν, ἀρετὴν [ἡ καὶ τὰ μέρη αὐτῆς φρόνησιν, ἀνδρείαν, δικαιοσύνην, σωφροσύνην]: οὐτω γὰρ ἂν αὐταρκέστατός <τις> εἴη, εἰ ὑπάρχον αὐτῷ τὰ τ’ ἐν αὐτῷ καὶ τὰ ἐκτὸς ἀγαθὰ: οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλα παρὰ ταῦτα. ἐστι δ’ ἐν αὐτῷ μὲν τὰ περὶ ψυχὴν καὶ τὰ ἐν σώματι, ἔξω δὲ εὐγένεια καὶ φιλοὶ καὶ χρήματα καὶ τιμή, ἐτι δὲ προσήκειν οἰόμεθα δυνάμεις ὑπάρχειν καὶ τύχην: οὐτω γὰρ ἀσφαλέστατος ὁ βίος”.

¹²⁴⁵ Así comenta Quintín Racionero *ad loc* en su traducción de la *Retórica*, Gredos, op. cit., p. 207, n. 105.

¹²⁴⁶ “mal llamado criterio peripatético”, según Racionero, *Ibíd.*, n. 103.

¹²⁴⁷ II, 12, 1388b36-1389^a2: “τύχην δὲ λέγω εὐγένειαν καὶ πλοῦτον καὶ δυνάμεις καὶ τάναντια τούτοις καὶ ὁλως εὐτυχίαν καὶ δυστυχίαν”; cf. Racionero *ad loc*.

la felicidad, esto es, útil para el ejercicio de la virtud tanto moral como intelectual¹²⁴⁸ Si la fuente de la felicidad en la actividad virtuosa y si la actividad virtuosa necesita condiciones favorables o, al menos, no extremadamente adversas para su realización, la prosperidad externa se convierte en instrumento clave a la hora de ejecutar la propia existencia. Tanto los bienes corporales, como los llamados externos o los dones de la fortuna acompañarán el éxito de la vida lograda, pues “el hombre feliz necesita de los bienes corporales y de los externos y de la fortuna, para no estar impedido por la carencia de ellos¹²⁴⁹”. En este sentido, la nobleza de linaje resultará tan útil al buen ejercicio de la virtud como la riqueza o el poder, pues el linaje, junto con la riqueza y el poder, es un bien útil, bello y conveniente¹²⁵⁰; por idénticos motivos, la fuerza y la belleza corporal pueden ser útiles a la hora de sellar amistades o ejercer influencia política, ya que el poder, el bienestar mental y corporal y la belleza física son potencias facultades (δυνάμεις) que favorecen el ejercicio virtuoso: “Otros bienes no son más que simples potencias y simples facultades, como el poder, la riqueza, la fuerza, la belleza, porque estos bienes son de tal calidad, que el hombre de bien puede hacer de ellos un buen uso, lo mismo que el malvado puede hacerlo malo. Por esto digo que estos bienes existen sólo en potencia. Sin embargo, también son bienes, porque la estimación que se da a cada uno de ellos se gradúa por el uso que de ellos hace el hombre de bien y no por el que hace el hombre malo. Además, los bienes de este género deben las más de las veces su origen al azar que los produce”¹²⁵¹

A juzgar por estos listados y por los elementos contenidos en ellos, la aplicación de τύχη al dominio de la vida práctica parece evidente. El ejercicio, “il mestiere di vivere”, como diría el poeta, combina de manera extraordinaria y no siempre comprensible la acción regulada e intencional del entendimiento humano con el

¹²⁴⁸ *Política* VII 1, 1253 b31-32 1323 b18-21; 1323 b40-1324^a2.

¹²⁴⁹ *EN* VII, 13, 1153b17-19: “διὸ προσδεῖται ὁ εὐδαιμόνων τῶν ἐν σωμᾶτι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῆς τύχης, ὅπως μὴ ἐμποδίζεται ταῦτα”.

¹²⁵⁰ *EE* VIII, 3, 1249^a10.

¹²⁵¹ *MM* I, 2, 1183b28-35: “τὰ δὲ δυνάμεις, οἷον ἀρχὴ πλοῦτος ἰσχυρὸς κάλλος: τούτοις γὰρ καὶ ὁ σπουδαῖος εὖ ἀνδύνηται χρήσασθαι καὶ ὁ φαῦλος κακῶς: διὸ δυνάμεις τὰ τοιαῦτα καλοῦνται ἀγαθὰ. ἀγαθὰ μὲν δὴ εἰσὶν (δοκιμάζεται γὰρ τῇ τοῦ σπουδαίου αὐτῶν ἐκαστον χρήσει, οὐ τῇ τοῦ φαύλου: τοῖς δ' αὐτοῖς τούτοις συμβέβηκεν ἀγαθοῖς καὶ τὴν τύχην τῆς γενέσεως αὐτῶν αἰτιᾶν εἶναι. ἀπὸ τύχης γὰρ καὶ πλοῦτος γίνεσθαι καὶ ἀρχὴ καὶ ὁλως ὅσα εἰς δυνάμεως τάξιν ἡκεί”, trad. de P. de Azcárate, Losada, B. Aires, 2004

contexto circunstancial en el que ésta se inscribe. Dicho contexto puede plegarse de manera positiva o negativa en relación a los intereses de un sujeto, y ello tanto desde un punto de vista permanente –nacimiento o condición física- como desde el enfoque de la singularidad de los acontecimientos –desgracias indesperadas, encuentros decisivos, etc. La *τύχη* es fuente de toda prosperidad externa por cuanto los bienes y los males que provee escapan a nuestra decisión y a nuestra voluntad. Ahora bien, como venimos insistiendo, dicha inasibilidad de lo fortuito no implica su desprecio sino su integración *inteligente y oportuna* en nuestro arrojo intencional al mundo. Pues, en efecto, si bien no decidimos haber nacido ni haber nacido en las condiciones en las que hemos nacido; si no decidimos tener el aspecto que tenemos ni las circunstancias con las que cotidianamente nos encontramos, sí podemos decidir, en cambio, el modo de habérmolas con lo que nos viene dado o lo que, sin más, nos acontece. Es por ello que los dones de la fortuna deben ser tenidos en consideración y tratados con extrema cautela: si bien es necesario que aquello que está más allá de nuestro alcance nos resulte hasta cierto punto favorable a la hora de elaborar nuestra existencia, sería contraproducente que nos viéramos demasiado favorecidos por la indeterminación de lo fortuito. La prosperidad externa o *εὐτυχία* acompaña y modifica el ejercicio de la virtud, pero su contribución radica, precisamente, en permitir ese ejercicio de manera prudente. De modo que el exceso de prosperidad externa, la fortuna desdemedida, pueden, finalmente, arruinar nuestro proyecto vital como si de una desgracia se tratara:

“Y puesto que la felicidad necesita de la fortuna, creen algunos que la buena fortuna es o mismo que la felicidad; pero no lo es, ya que también es un obstáculo para la felicidad si es excesiva, y, quizá, entonces, ya no es justo llamarla <<buena fortuna>>, pues su límite está determinado por su relación con la felicidad”¹²⁵².

Nos preguntábamos más arriba por el significado de estas líneas. Una vez vistos brevemente los listados de los bienes externos y sabiendo, como sabemos, que dichos bienes son indispensables para la felicidad, vemos que existe una estrecha vinculación entre *τύχη*, *εὐτυχία* y la actividad bien lograda o *εὐπραξία* en relación a la

¹²⁵² *EN*, I, 13, 1153b21-25 “διὰ δὲ τὸ προσδεῖσθαι τῆς τύχης δοκεῖ τισι ταῦτόν εἶναι ἢ εὐτυχίαν τῇ εὐδαιμονίᾳ, οὐκ οὐσα, ἐπει καὶ αὕτη ὑπερβάλλουσα ἐμπόδιός ἐστιν, καὶ ἴσως οὐκέτι εὐτυχίαν καλεῖν δικαίον: πρὸς γὰρ τὴν εὐδαιμονίαν ὁ ὁρὸς αὐτῆς”.

consecución de la εὐδαιμονία¹²⁵³. Pero esa relación debe ser, a ojos de Aristóteles, una relación moderada y justa, en ningún caso descompensada o inarmónica, pues una cantidad excesiva de prosperidad externa, del mismo modo que su contrario, pueden imposibilitar el correcto ejercicio de la virtud¹²⁵⁴. En contra de lo que muchos pudieran considerar actualmente, en plena tiranía mediática de la belleza virtual y el culto desmedido al cuerpo como garante del éxito personal, Aristóteles considera que alguien demasiado guapo o demasiado feo, demasiado rico o demasiado pobre ejercerá un control de su hacer racional más disperso que aquél que goza moderadamente de un aspecto aceptable y una condición económica ni muy boyante ni todo lo contrario¹²⁵⁵. En otras palabras, no deberíamos proceder ni de un linaje excesivamente honorable ni tener demasiados amigos¹²⁵⁶, ni siquiera hijos perfectos –signifique esto lo que signifique-. Por la misma razón, no deberíamos gozar siempre de placeres¹²⁵⁷ ni ostentar el poder sin límite¹²⁵⁸. Todo ello, en efecto, dañaría irremediablemente nuestra habilidad racional para hacer lo correcto del modo adecuado cuando es oportuno y a quien se debe. Pues dicho ejercicio requiere de un carácter virtuoso y comedido, de un dominio de la medida y de un equilibrio constante entre nuestros impulsos, nuestro entendimiento y el entorno que nos obliga y nos contiene¹²⁵⁹.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, podemos concluir que la excelencia y el carácter logrado de la propia existencia, la felicidad y la vida buena, en definitiva, conceden en su interior un papel determinante al ámbito de lo fortuito. La felicidad queda expuesta a la prorrupción significativa, al accidente inesperado. Ciertamente, se trata de un nivel de exposición menor en la medida en que la felicidad no puede

¹²⁵³ Annas, J., *The morality of happiness*, Oxford, 1993, pp. 380ss ; cf. Irwin, T.H., “Permanent happiness: Aristotle and Solon”, op. cit.; Kenny, A., *Aristotle on the perfect life*, op. cit., caps. 5-6; Nussbaum, M.C., *La fragilidad del bien*, op. cit., esp. pp. 406-431.

¹²⁵⁴ *Política* IV 11, 1256b31-37; 1265b12; 1266b38-1267^a1; pol 1270b10; 1293b38-39; 1295b13-21.

¹²⁵⁵ *Ibíd.* 1295b5-9.

¹²⁵⁶ *Ibíd.* 1295 b14-15.

¹²⁵⁷ *EN* VII, 14, 1153^a10ss.

¹²⁵⁸ *Pol.* 1295b14.

¹²⁵⁹ La cantidad exacta de bienes externos que demanda la felicidad es, pues, una cantidad moderada: *Política* I, 3, 1256b31-37; IV, 9, 1295b3-5; EE VI (EN VII) XIII, 4, 1153b21-24. La salud, por ejemplo: *Política* II, 6, 1265b12; II, 7, 1266b38-1267^a1; II, 9, 1270b10; IV, 8, 1293b38-39.

fundarse en el carácter favorable o adverso de lo que no depende de nosotros mismos. No obstante, el riesgo permanece y genera siempre efectos, espacios de significación relevantes para el ejercicio de la propia vida. En este sentido, la prosperidad externa, cuya fuente es identificada con *τύχη*, aparece como elemento integrante y fundamental de la concepción aristotélica de la vida práctica en general y de la *εὐδαιμονία* en particular¹²⁶⁰. Sin embargo, llegados a este punto hemos de realizar una importante puntualización relativa al modo aparentemente insatisfactorio en que se combina la doctrina sobre lo fortuito en *Física* II, 4-6 y la concepción de la prosperidad externa en los escritos éticos¹²⁶¹. El lector habrá observado que Aristóteles enfoca el problema de *τύχη* en los escritos éticos desde un cierto abandono de la noción de *acontecer* fortuito. En efecto, la doctrina física insiste no sólo en el carácter accidental e indeterminado de lo que nos ocurre, sino, también, en su condición puntual, singular e infrecuente. Lo fortuito es lo que no ocurre ni siempre ni en la mayor parte de los casos, la irrupción inesperada que genera efectos relevantes en la vida de un agente racional y moral. La conceptualización o integración de lo fortuito en los escritos éticos parece centrarse, en cambio, en las condiciones accesorias de la vida buena, siendo éstas últimas identificadas no ya con los eventos puntuales que penetran significativamente una

¹²⁶⁰ „Je stärker die Bedeutung der äusseren Güter für die Glückseligkeit betont wird, desto stärker ist auch, wie gesagt, die Neigung, die Glückseligkeit mit dem äusseren Glück eng zu verbinden und sie damit als extrem abhängig von den Zufällen des Schicksals abzusehen“, Vigo, A. *Zeit und Praxis*, op. cit., p. 450. Insistamos en este particular. El azar es parte integrante no sólo de la actividad del alma acompañada de virtud, sino de toda acción racional del hombre sobre el mundo “Aristoteles sieht ein Strukturmerkmal der Praxis darin, dass das vernünftige Handlungs-subjekt in seinem faktischen Handeln immer der Möglichkeit des Zufalls ausgesetzt bleibt, und zwar in dem Sinne, dass jede Einzelhandlung, solange sie in der Aussenwelt verwirklicht werden muss, Ergebnisse zustandebringen kann, die als solche nicht in den Absichten des Handlungs-subjektes enthalten waren, oder einfach scheitern kann unter dem Einfluss von Aussenfaktoren, die nicht unter der Kontrolle des Handelnden stehen. Die Möglichkeit des Eintretens von Zufallsergebnissen ist, wie gezeigt, nichts anderes als ein Resultat des Zusammenspiels von struktureller Schwäche des Praxisbegleitenden Wissens einerseits und Partikularität und Komplexität des Mediums des Handelns andererseits (...) Die Möglichkeit des Zufalls ist in diesem Sinne eine Begleiterscheinung der wesentlich Situativität des faktischen Handelns“ ibíd., p. 451; cf. Vigo, ibíd. pp. 144ss.

¹²⁶¹ Agradecemos al profesor José Luis Velázquez el habernos llamado hace ya tiempo la atención sobre este punto clave del debate en torno al azar aristotélico. Nos referimos, por supuesto, a la discusión entablada por K. Johnson (“Luck and good fortune in the eudemian ethics”, op. cit) contra las tesis de Anthony Kenny (*Aristotle on the perfect life*, op. cit., esp. caps. 5 y 6, pp. 56-82) y M. Woods (*Aristotle’s Eudemian Ethics, Books I, II and VIII. Translated with a Commentary*, op. cit. esp. p. 92ss). Johnson desacredita en esas páginas las tesis de Woods según la cual Aristóteles estaría empleando el término *τύχη* en dos sentidos distintos, uno en la *Física* (como causa accidental en el ámbito de los fines que no existe más que en los términos descriptivos de una proposición) y otro en *EE* VIII, 2, donde, a juicio de Woods, Aristóteles defiende que el azar existe y que necesariamente ha de ser una causa. Por otra parte, Johnson discute la interpretación de Kenny según la cual la buena fortuna o *εὐτυχία* es un subconjunto de la categoría *τύχη*. El seguimiento del debate entre las distintas posturas contribuye sin duda a un mayor esclarecimiento de *EE* VIII, 2 a la par que fortalece una interpretación unitaria del concepto de *τύχη* a través de sus escritos metafísicos, físicos y prácticos.

trayectoria intencional, sino con las circunstancias que rodean el modo en que un ser humano ejercita su condición propia. Dichas circunstancias aparecen en muchos casos al modo de estados permanentes, como el nacimiento o el buen linaje, la salud corporal, los amigos o el poder político. Asimismo, no parece posible identificar ambos conceptos de lo fortuito desde el momento en que, al contrario que en el evento azaroso, la prosperidad externa sí puede ser sometida a parámetros causales y explicativos. Se nos dirá, en este sentido, que el nacimiento en una determinada familia y país, el aspecto físico o el poder político no son, en absoluto, hechos carentes de una causalidad propia. Pues, en efecto, podemos comprender por qué un individuo ha nacido en un país y no en otro apelando al hecho de que sus progenitores habitan, trabajan o simplemente viajan por ese país. Podemos explicar la salud corporal y el aspecto físico apelando a argumentos genéticos y biológicos. Podemos, en fin, determinar el porqué de aquellas circunstancias que hemos denominado bienes externos y que parecen ser fruto del azar. Si bien la cuestión de la permanencia y la puntualidad del azar constituye un problema digno de atención, los argumentos que acabamos de citar carecen de toda consistencia. Y ello por la sencilla razón de que están obviando la *dimensión fáctica* de lo fortuito. Es innegable que podemos explicar los bienes corporales, por ejemplo, mediante el recurso a la genética, pero también es innegable que no existe una respuesta satisfactoria posible desde el punto de vista teleológico a la siguiente pregunta: ¿por qué he nacido con semejantes cualidades físicas y estéticas? ¿Qué sentido tiene que haya nacido con ellas? ¿Por qué yo y no mis hermanos? Y, lo que es más importante, ¿de qué manera influye dicha condición en mi singular modo de acceder, intervenir, habitar e interactuar en el mundo?¹²⁶². Las circunstancias externas favorables pueden ser remitidas a niveles explicativos diversos, pero nunca ofrecerán una explicación plena de porqué precisamente un sujeto y no otro, una vez nacidos e inmersos en el devenir físico y práctico de la existencia humana, por qué, decimos, unos se ven favorecido por aquellas cualidades que una comunidad considera dignas de admiración, mientras que otros sufren por su carencia (belleza y dinero, nacer en el seno de una familia de médicos en Nueva York o hacerlo en Nueva Delhi como hija de una familia pobre perteneciente a la más baja de las castas); por qué uno disfruta de la vida gracias al contexto en el que

¹²⁶² Verbeke ha insistido en la relevancia del modo en que los bienes externos condicionan el ejercicio de nuestras virtudes y la intervención singular de cada agente racional en el desarrollo de su propia existencia, Verbeke, G., "Happiness and chance in Aristotle", op. cit. Para el problema de la "permanencia" como clave de comprensión del modelo eudaimonista, Irwin, T.H., "Permanent happiness", op. cit.

viene a ella mientras que otro sufre por el mismo motivo; por qué, incluso, habiendo nacido en un mismo lugar y en condiciones económicas similares, uno prospera gracias a cualidades que no son resultado de su propio esfuerzo, de su inteligencia, su decisión o su voluntad mientras que el otro, en cambio, no siendo tampoco responsable de no satisfacer los ideales de una comunidad –belleza, carisma, buena familia, habilidades bélicas u oratorias- se ve perjudicado por ellas. En definitiva, por qué a unos individuos les resulta más sencillo en términos situacionales el ejercicio de las virtudes y la consecución de la vida excelente que a otros. Y es que, en efecto, ciertas cualidades circunstanciales son valoradas de manera positiva en una comunidad por encima de otras, razón por la cual aquél que las posea se verá en mejores condiciones para el ejercicio virtuoso: es más sencillo ser un buen guerrero cuando nuestra condición física es fuerte y robusta; es más sencillo ser generoso y justo cuando no padecemos necesidades económicas y nos sobra el alimento; es más sencillo ser popular, carismático y querido por los demás cuando nuestro aspecto físico y nuestra destreza intelectual satisface, seduce y provoca; es más sencillo llevar una vida buena y lograda cuando, en una sociedad como la ateniense, uno no es ni esclavo ni mujer... La concepción de lo fortuito en los escritos éticos se concentra, ciertamente, en la posesión de estos bienes externos. Pero ante todo, se concentra en el modo en que su tenencia – involuntaria, no proyectada ni sometida a deliberación ni “merecida” - influye en el entretejimiento del ser humano en el tiempo con en la comunidad que le corresponde. Una imbricación que debe su estabilidad y su eficacia en muchos casos a factores que están más allá del control, la decisión y la voluntad de hombre y que, sin embargo, al modo de los acontecimientos puntuales, irrumpen cotidianamente, una y otra vez, en nuestra manera de vivir y enfrentarnos al entorno. La felicidad se ve expuesta, por tanto, no sólo al acontecimiento puntual favorable o adverso que todo lo trastoca –la muerte¹²⁶³, la desgracia, la enfermedad- sino también, y de modo constante, a la configuración natural no decidida con que cada individuo pertenece ya siempre, desde su nacimiento, al mundo.

¹²⁶³ Como recuerda Alejandro Vigo, la muerte sigue siendo uno de los escasos territorios aristotélicos aún por explorar. Hasta la fecha, probablemente es trabajo más completo al respecto siga siendo el de Clark, que dedica un pequeño espacio al asunto en su *Aristotle's man. Speculations upon aristotelian anthropology*, Clarendon Press, Oxford, 1975, pp. 164-173; cf. Aubenque, P., *El problema del ser*, op. cit., pp. 468-72. El propop Vigo le dedica un espacio de atención en *Zeit und Praxis*, op. cit., pp. 456-466.

De mayor relevancia nos parece el otro problema que señalábamos en páginas anteriores. Nos referimos a la contradicción entre el carácter puntual de lo fortuito en los escritos físicos y la aparente exigencia de una prosperidad externa *permanente* en los escritos éticos. Este problema entronca directamente con el segundo de los aspectos que queríamos valorar a la hora de pensar la relación entre εὐτυχία, εὐπραξία y εὐδαιμονία, a saber: la elucidación de la naturaleza y el carácter del hombre afortunado o εὐτυχής. Pues, una vez más, ¿por qué necesitamos una dosis constante de prosperidad externa? ¿Por qué algunos individuos son favorecidos constantemente en sus vidas por las circunstancias que les rodean? Nos dedicaremos a estas preguntas seguidamente.

E. ΕΥΤΥΧΗΣ: la condición de hombre afortunado y el carácter permanente de la buena fortuna en *EE VIII, 2*

El triángulo formado por εὐτυχία, εὐπραξία y εὐδαιμονία mantiene íntimamente unidos el ejercicio práctico de la existencia de acuerdo con la virtud, la excelencia o el grado de máxima perfección de la felicidad y la dimensión situacional en cuyo horizonte la actividad humana es posible. Hemos visto hasta qué punto la felicidad del ser humano depende de un cierto grado de prosperidad externa y cómo esta prosperidad encuentra su fuente en el concepto aristotélico de τύχη. Ahora bien, dada la riqueza del vocablo εὐδαιμονία, parece oportuno preguntarse qué tipo de felicidad es aquella que requiere, en su ejercicio, de la contribución de la buena fortuna y el favor de las circunstancias. Es bien sabido que, a lo largo de sus escritos éticos y principalmente en la *EN*, Aristóteles parece distinguir entre lo que algunos autores denominan “los grados de la felicidad”¹²⁶⁴. Existe, en efecto, una gradación en las formas de la felicidad accesibles al ser humano¹²⁶⁵ y Aristóteles parece identificar el modo excelso de εὐδαιμονία con la que, a su juicio, constituye la dimensión suprema del ser humano capaz de ser feliz, la característica propia en grado sumo del animal racional: el intelecto o entendimiento. En este sentido, “lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente, si, en verdad, un hombre es primariamente su mente. Y esta vida será también la más feliz.”¹²⁶⁶. Tan es así, que el estagirita reconoce seguidamente como secundaria la felicidad derivada del ejercicio de las virtudes exclusivamente morales: “La vida de acuerdo con la otra especie de virtud es feliz de una manera secundaria, ya

¹²⁶⁴ “the grades of happiness”. La expresión es de Eriksen, T.B, *Bios Theoretikos. Notes on Aristotle's Ethica Nicomachea X*, 6-8, Universitetsforl., Oslo, 1976, p. 49.

¹²⁶⁵ Hardie, W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*, op. cit., p. 345.

¹²⁶⁶ “τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστω τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἡδιστόν ἐστιν ἐκάστω: καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος. οὐτός ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος”, *EN*, X, 7, 1178a5-8.

que las actividades conforme a esa virtud son humanas”¹²⁶⁷. En efecto, si la felicidad es una actividad acompañada de virtud, parece razonable, argumenta Aristóteles, que la felicidad perfecta sea una actividad de acuerdo con la virtud más excelsa y, por ende, conforme a la mejor parte del ser humano¹²⁶⁸, a saber, el intelecto o νοῦς:

“Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable <que sea una actividad> de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto (νοῦς) ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta (ἡ τελειᾶ εὐδαιμονία). Y esta actividad es contemplativa (θεωρητική), como ya hemos dicho”¹²⁶⁹.

De manera que el hombre ha de vivir de acuerdo con la mejor parte de sí mismo, aquella que le aproxima al orden de la divinidad y que le impulsa a immortalizarse, rechazando las enseñanzas de la lírica arcaica y el pensamiento trágico que, por el contrario, nos invitan a vivir humanamente¹²⁷⁰. La actividad contemplativa es superior y más excelsa, por ello quienes participan de ella serán felices en grado sumo. Aquellos que vivan conforme al intelecto y ejerciten la vida contemplativa serán denominados σοφοί y los sabios, como es sabido, siempre han sido los preferidos por los dioses:

¹²⁶⁷ Ibíd. 1178^a9-10: “Δευτέρως δ’ ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν: αἱ γὰρ κατὰ ταύτην ἐνέργειαι ἀνθρωπικαί”.

¹²⁶⁸ Ibíd.. 1177^a4-6.

¹²⁶⁹ Ibíd. 1177^a12-18: “Εἰ δ’ ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ’ ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατιστήν: αὐτὴ δ’ αὖν εἴη τοῦ ἀριστοῦ. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἀρchein καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἐννοῖαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θειῶν, εἴτε θεῖον οὖν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκειᾶν ἀρετὴν εἴη αὖν ἡ τελειᾶ εὐδαιμονία. οὔτι δ’ ἐστὶ θεωρητική, εἰρηται”.

¹²⁷⁰ EN X, 7, 1177b31-34: “Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente, y siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, immortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros” [“οὐ χρή δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἀνθρώπων ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ’ ἐφ’ οἷον ἐνδέχεται ἀθανάτισκεν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ”]“; cf. 1178b28ss.

“Además, el que procede en sus actividades de acuerdo con su intelecto y lo cultiva, parece ser el mejor dispuesto y el más querido por los dioses. En efecto, si los dioses tienen algún cuidado de las cosas humanas, como se cree, será también razonable que se complazcan en lo mejor y más afín a ellos (y esto sería el intelecto) y que recompensen a los que más aman y honran, como si ellos se preocuparan de sus amigos y actuaran recta y noblemente. Es manifiesto que todas estas actividades pertenecen al hombre sabio principalmente; y, así, será el más amado de los dioses y es verosímil que sea también el más feliz. De modo que, considerado de este modo, el sabio será el más feliz de todos los hombres”¹²⁷¹.

Si existe un tipo de actividad cuyo ejercicio proporciona un grado de felicidad perfecta, existirán, por lo mismo, niveles de felicidad imperfectos o no tan excelentes como aquél. De hecho, Aristóteles no sólo habla de εὐδαιμονία, sino de τελειά εὐδαιμονία¹²⁷². Y con ella parece estar refiriéndose a un grado de perfección atribuible a los seres humanos, dado que la investigación que impulsa las éticas es el bien del hombre y su felicidad¹²⁷³. Este detalle es importante, pues también se nos informa acerca de un tipo de felicidad superior correspondiente a las entidades divinas¹²⁷⁴ e inalcanzable para los mortales. La felicidad perfecta accesible al hombre constituye el interés principal de la investigación aristotélica en sede ética y es por ello, en efecto, que el término eudaimonía suele referirse a los grados supremos de la misma o τελειά εὐδαιμονία¹²⁷⁵. Una actividad que constituye el fin último y supremo

¹²⁷¹ “ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτον θεραπεύων καὶ διακειμενος ἀρίστα καὶ θεοφιλέστατος ἐοικεν. εἰ γὰρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὡς περ δοκεῖ, καὶ εἴη αὖν εὐλογον χαίρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ συγγενεστάτῳ· τοῦτο δ’ αὖν εἴη ὁ νοῦς καὶ τοὺς ἀγαπῶντας μάλιστα τοῦτο καὶ τιμῶντας ἀντευποιεῖν ὡς τῶν φίλων αὐτοῖς ἐπιμελουμένους καὶ ὁρθῶς τε καὶ καλῶς πράττοντας. οὔτι δὲ πάντα ταῦτα τῷ σοφῷ μάλισθ’ ὑπάρχει, οὐκ ἀδηλον. θεοφιλέστατος ἄρα. τὸν αὐτὸν δ’ εἰκὸς καὶ εὐδαιμονέστατον: ὥστε καὶ οὕτως εἴη ὁ σοφὸς μάλιστ’ εὐδαιμόνων”. *EN*, X, 8, 1179^a22-32

¹²⁷² *EN*, I, 13, 1102a1; VII, 13, 1153b16-17; X, 7, 1177^a17; b24; X, 8, 1178 b7.

¹²⁷³ *EN* I, 13, 1102^a15ss.

¹²⁷⁴ Aristóteles declara que la felicidad es el mayor de los bienes humanos, y añade: “decimos humanos, porque podría, quizá, existir una felicidad propia de algún ser superior, por ejemplo, un dios” [ἀνθρωπίνον δὲ λέγομεν, οὔτι τάχ’ αὖν εἴη καὶ βελτιονός τινος ἄλλου τῶν ὄντων εὐδαιμονία, οἷον θεοῦ] *EE*, I, 7, 1217^a22-24.

¹²⁷⁵ Eriksen, T.B., *Bios theoretikos.*, op. cit., p. 49.

de la vida humana¹²⁷⁶, lo más deseable en absoluto, sin necesidad de añadir nada¹²⁷⁷; la más noble y hermosa de todas las cosas¹²⁷⁸, aquella que nos honra y embellece y a la que nunca nada le falta¹²⁷⁹. Ésa, en fin, que perseguimos y ejercitamos sin tregua a lo largo de toda la vida¹²⁸⁰. La felicidad que interesa al filósofo es, por tanto, la felicidad perfecta que puede ser lograda por los seres humanos y que ha de ocupar el arte de la existencia *durante toda la vida*.¹²⁸¹ Es en este punto donde emerge la pregunta que abría nuestro apartado: siendo la felicidad perfecta y completa durante toda una vida el tipo de εὐδαιμονία que compete al ser humano, ¿cómo interpretar el requisito de permanencia de la buena fortuna? Es decir, si la felicidad que incumbe al hombre es perfecta y debe ser ejercida y realizada a lo largo de la totalidad de su vida; y si toda felicidad, en cuanto sometida a las condiciones posibilitantes y limitativas¹²⁸² de la dimensión situacional o mundo, requiere de una cierta dosis de fortuna o prosperidad externa, concluimos que la felicidad perfecta necesita, para ser posible, de una continua contribución de los bienes procedentes de la fortuna, esto es, de una buena fortuna a lo largo de una vida entera: “¿Qué nos impide, pues, llamar feliz al que actúa de acuerdo con la vida perfecta y está suficientemente provisto de bienes externos no por algún período fortuito, sino durante toda la vida - μη τὸν τυχόντα χρόνον ἀλλὰ τέλειον βίον; -?”¹²⁸³ El hombre feliz habrá de mantener *durante toda su vida* la estabilidad interna de su actividad virtuosa y deberá contar, además, con la ayuda mínima

¹²⁷⁶ EN I, 7, 1097^a28-b1; 1097b20-21; I, 10, 1101^a18-19; X, 1, 1176^a31-32.

¹²⁷⁷ EN I, 7, 1097b16.

¹²⁷⁸ EN I, 9, 1099^a24-25.

¹²⁷⁹ EN, I, 7, 1097b15-16; IX, 9, 1169b19-20; 1170b17-18; 1176b5; MM 1184^a27-29 .

¹²⁸⁰ EN, I, 7, 1098^a18-20; I, 9, 1100^a4-5; I, 10, 1101^a14-16; X, 7, 1177b25.

¹²⁸¹ Sobre las connotaciones temporales o cualitativas del ἐν βίῳ τελείῳ, vid. Arleth, “BIOΣ ΤΕΛΕΙΟΣ in der aristotelischen Ethik“, op. cit.; Eriksen, T.B., *Bios theoretikos*, op. cit., pp.49ss; Dudley, J.J., *The evolution...*, op. cit., pp. 193-203; Irwin, T.H., „Permanent happiness...“, op. cit.; Verbeke, G., “L’idéal de la perfection humaine chez Aristote et l’évolution de sa noétique”, en: *Fontes Ambrosiani 25* (1951), Miscellanea Giovanni Galbiati, pp. 79-95.

¹²⁸² “Jede faktische Möglichkeit entspringt einem faktisch bestimmten Inhalt, und dieser wiederum setzt dem Horizont der Möglichkeiten gewisse Grenzen“, Vigo, A., *Zeit und Praxis*, op. cit, pp. 54.

¹²⁸³ EN, I, 10, 1101a14-16: “τις οὐκ κωλύει λέγειν εὐδαιμόνα τὸν κατ’ ἀρετὴν τελείαν ἐνεργοῦντα καὶ τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς ἰκανῶς κεχορηγημένον μὴ τὸν τυχόντα χρόνον ἀλλὰ τέλειον βίον;“.

indispensable de los bienes externos. Sólo entonces podremos decir que está en posesión del supremo grado de la felicidad.

Una de las posibles respuestas al dilema de la permanencia o durabilidad como condición de la felicidad perfecta es interpretar la propuesta aristotélica en términos distintos de los cronológicos. Aristóteles afirma que la felicidad exige una virtud perfecta y una vida entera¹²⁸⁴ y que ambos factores han de ser completados, además, por la cantidad adecuada de bienes externos. Hemos dicho ya que ante la ausencia de prosperidad externa la felicidad perfecta es inalcanzable¹²⁸⁵. Igualmente, aquél que gozara de los mayores dones de la fortuna pero no supiera o no quisiera orientar su vida conforme a la virtud y, en concreto, a la mejor de todas ellas, tampoco alcanzará jamás la excelencia de una vida lograda. Sin embargo, existe, al parecer, una tercera condición en tal definición. Una condición que atañe al tiempo de la propia vida, a la duración cronológica de la existencia. Un hombre podrá ser considerado feliz, insinúa Aristóteles, cuando haya alcanzado una cierta cantidad de años, pues, como sabemos, muchos son los avatares a los que están expuestas nuestras vidas y el más sabio y feliz de todos los hombres podría ver truncada su prolongada dicha en el intervalo de un solo día, como el rey Príamo¹²⁸⁶. Quien sufra las penas del rey troyano o padezca desgracias sin pausa perderá, sin duda, todo acceso a la llamada felicidad perfecta. Ciertamente, el hombre virtuoso es aquél que sabe sobreponerse al infortunio y afrontar la adversidad con nobleza y serenidad¹²⁸⁷ y, en este sentido, jamás llegará a ser completamente desdichado:

¹²⁸⁴ *EN*, I, 9, 1100^a4-5: “δεῖ γάρ, ὡς περ εἶπομεν, καὶ ἀρετῆς τελειῶς καὶ βίου τελειῶν”.

¹²⁸⁵ Vale la pena insistir en este punto: el hecho de que Aristóteles reserve un margen de exposición al azar en su concepción de la felicidad no significa, ni mucho menos, que acepte la identificación entre εὐδαιμονία y εὐτυχία. Antes al contrario, el modelo eudaimonista aristotélico pivota sobre la minimización de los factores externos que irrumpen en la ejecución de la propia existencia, a la par que exhibe una tendencia a la interiorización del concepto de felicidad –Vigo habla de una “Verinnerlichung der Glückseligkeit”, op. cit., p. 453. La felicidad no es producto del azar –*EN* I, 9 y 10–, sino un objetivo accesible en el despliegue racional de la propia existencia y una tarea constante, que demanda ejercicio virtuoso. Aristóteles localiza en el orden racional la sede del ejercicio y el fundamento de posibilidad de la consecución de una vida buena. Ello no impide, sin embargo, que esa vida, en cuanto despliegue en lo fáctico, en el mundo, esté ya siempre expuesta al azar y la indeterminación. El hombre prudente y sabio, por tanto, no concentrará sus esfuerzos racionales en la dimensión externa y variable del mundo que lo contiene, sino en el territorio más firme, si bien nunca infalible, de su interioridad.

¹²⁸⁶ *EN*, I, 9, 1100^ass.

¹²⁸⁷ *Ibid.* I, 10, 1100^b31-33.

“Así, si las actividades rigen la vida, como dijimos, ningún hombre venturoso llegará a ser desgraciado, pues nunca hará lo que es odioso y vil. Nosotros creemos, pues, que el hombre verdaderamente bueno y prudente soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y actúa siempre de la mejor manera posible, en cualquier circunstancia, como un buen general emplea el ejército de que dispone lo más eficazmente posible para la guerra, y un buen zapatero hace el mejor calzado con el cuero que se le da, y de la misma manera que todos los otros artífices. Y si esto es así, el hombre feliz jamás será desgraciado, aunque tampoco venturoso, si cae en los infortunios de Príamo. Pero no será inconstante ni tornadizo, pues no se apartará fácilmente de la felicidad, ni por los infortunios que sobrevengan, a no ser grandes y muchos (ἀλλ’ ὑπὸ μεγάλων και πολλῶν), después de los cuales no volverá a ser feliz en breve tiempo, sino, en todo caso, tras un período largo y duradero, en el que se haya hecho dueño de grandes y hermosos bienes”¹²⁸⁸

Aristóteles apela una vez más, como vemos, al tiempo cronológico de la propia vida. Del mismo modo que es necesaria una vida prolongada para ejercitar la virtud correctamente y gozar de cierta prosperidad externa, el hombre sabio y feliz que vea su dicha quebrada necesitará tiempo, una vez más, para recuperar, al menos, los bienes externos que le han sido arrebatados. Su estabilidad interior, su virtud, en cambio, quedarán intactas¹²⁸⁹. La duración de la vida y la calidad de la misma hasta el momento de la propia muerte – ¿e incluso después de la muerte ?¹²⁹⁰ - parecen ser factores

¹²⁸⁸ “εἰ δ’ εἴσιαι ἐνέργειαι κύριαι τῆς ζωῆς, καθάπερ εἶπομεν, οὐδεὶς αὖν γένοιτο τῶν μακαρίων ἄθλιος· οὐδέποτε γὰρ πράξει τὰ μισητὰ και τὰ φαῦλα. τὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸν και ἐμφρονα πάσας οἴομεθα τὰς τύχας εὐσχημόνως φέρειν και ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ἀει τὰ κάλλιστα πράττειν, καθάπερ και στρατηγὸν ἀγαθὸν τῷ παρόντι στρατοπέδῳ χρῆσθαι πολεμικῶτατα και σκυτοτόμον ἐκ τῶν δοθέντων σκυτῶν κάλλιστον ὑπόδημα ποιεῖν· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον και τοὺς ἄλλους τεχνίτας ἀπαντας. εἰ δ’ οὐτως, ἄθλιος μὲν οὐδέποτε γένοιτ’ αὖν ὁ εὐδαιμων, οὐ μὴν μακάριός γε, αὖν Πριαμικαῖς τύχαις περιπέσῃ. οὐδὲ δὴ ποικίλος γε και εὐμετάβολος· οὔτε γὰρ ἐκ τῆς εὐδαιμονίας κινηθήσεται ῥαδιῶς, οὐδ’ ὑπὸ τῶν τυχόντων ἀτυχημάτων ἀλλ’ ὑπὸ μεγάλων και πολλῶν, ἐκ τε τῶν τοιούτων οὐκ αὖν γένοιτο πάλιν εὐδαιμων ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ, ἀλλ’ εἴπερ, ἐν πολλῷ τινι και τελειῳ, μεγάλων και καλῶν ἐν αὐτῷ γενόμενος ἐπήβολος”. *EN*, I, 10, 1100b33-a13.

¹²⁸⁹ Cf. Gauthier-Jolif, *L’Ethique...*, op. cit., vol. II., p. 84, ad 1101^a12-13; Irwin, T.H., “Permanent happiness...”, op. cit., p. 100; Nussbaum, M.C., *La fragilidad...*, op. cit., pp. 422-31.

¹²⁹⁰ *EN*, I, 10, 1100^a10ss.

fundamentales a la hora de denominar feliz a un individuo¹²⁹¹. Si esto es así, la expresión “vida completa” ha de ser entendida, entonces, en términos cronológicos. Ahora bien, decíamos más arriba que tal vez el único modo de escapar a la contradicción entre la puntualidad de lo fortuito y la exigencia de perdurabilidad de la buena fortuna en las éticas sea concebir dicha expresión en un sentido distinto. Diversos especialistas se han ocupado de este problema con detenimiento¹²⁹² y, siguiendo sus análisis, encontramos diversas ocurrencias de la expresión en *EN* I y X. En el libro primero, Aristóteles nos habla del bien del hombre como actividad del alma acompañada de virtud: de la mejor y más perfecta de las virtudes, caso de ser varias éstas últimas, y, además, a lo largo de una vida entera¹²⁹³. En el libro X, el estagirita señala que la felicidad perfecta ocupará el espacio de toda una vida, “porque ninguno de los atributos de la felicidad es incompleto”¹²⁹⁴. *Metafísica* V, 16 por su parte, ofrece diversos sentidos del término *τέλειον*. En primer lugar, un sentido cuantitativo, siendo completo o perfecto “aquello fuera de lo cual no es posible encontrar nada, ni una parte siquiera; (así, el tiempo de algo está completo si no es posible encontrar fuera de él tiempo alguno que sea parte de tal tiempo)”¹²⁹⁵. En segundo lugar, un sentido cualitativo en consonancia con el cual perfecto o completo resulta “lo que no es superado por nada

¹²⁹¹ Mansion, S., “Les positions maitresses de la philosophie d’Aristote”, en : *Aristote et Saint Thomas d’Aquin*, Journées d’études internationales, Lovaina-Paris 1957, pp. 43-91, p. 84.

¹²⁹² Existen dos interpretaciones fundamentales. En primer lugar, la de quienes secundan la identificación de “ἐν βίῳ τελειῳ” con el tiempo completo que dura la vida de un ser humano. Entre sus representantes, Burnet, J., *The ethics of Aristotle*, London, 1900, p. 37; Grant, A. B., *The ethics of Aristotle*, II vols., London, 1885, vol. I, p. 251; Ramsauer, A.J.G., *Aristotelis Ethica Nicomachea, edidit et commentario continuo instruxit*, Leipzig, 1878, p. 37; Verbeke, G., „L’idéal...“, op. cit., p. 85. En segundo lugar, la vida completa puede ser interpretada, además de en términos cronológicos, en sentido cualitativo o, como señala uno de los defensores de esta posición, se trataría de “eine zur vollständigen Entwicklung gelangte Lebensform im Unterschiede von der erst im Werden begriffenen” (Arleth, E., *ΒΙΟΣ ΤΕΛΕΙΟΣ*, op. cit., p. 20). Arleth es seguido por Gauthier-Jolif, *L’Ethique...*, op. cit., vol. II, pp. 59-60;; Dirlmeier, F., *Eudemische Ethik*, en: *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, hrsg. von E. Grumach, Band 7, Berlin, 1969, p. 226; Dudley, J.J., *The evolution...*, op. cit., pp. 193-202; Eriksen, T.B., *Bios Theoretikos*, op. cit., p. 95 e Irwin, T.B., “Permanent happiness...“, op. cit., p. 106. En realidad, la polémica entre los intérpretes reside en el tiempo exacto que Aristóteles consideraría necesario a la hora de considerar excelente una determinada existencia. A excepción de Dudley, ninguno de los autores parece decantarse por una interpretación que privilegie de manera explícita la calidad de la propia vida por encima de su duración, cf. infra, n. 1367.

¹²⁹³ *EN* I, 7, 1098^a18-20; I, 9, 1100^a4; I, 10, 1101^a14-16.

¹²⁹⁴ *Ibid.* X, 7, 1177b25-26. “οὐδὲν γὰρ ἀτελές ἐστὶ τῶν τῆς εὐδαιμονίας “

¹²⁹⁵ *Met.* V, 16, 1021b12-14: “Τέλειον λέγεται ἔν μὲν οὐ μὴ ἐστὶν ἔξω τι λαβεῖν μηδὲ ἐν μόριον -οιῶν χρόνος τέλειος ἐκάστου οὐτος οὐ μὴ ἐστὶν ἔξω λαβεῖν χρόνον τινὰ ὅς τούτου μέρος ἐστὶ τοῦ χρόνου”.

en su género en cuanto a excelencia y bondad”¹²⁹⁶. Por último, “se dice que son perfectas las cosas que han alcanzado la plenitud del fin, siendo éste bueno”¹²⁹⁷. Ciertamente, frente a la interpretación cuantitativa de “ἐν βίῳ τελειῳ” podría optarse por el sentido cualitativo del mismo, a saber, aquél que resalta la excelencia de aquello a lo cual atribuimos el predicado “τέλειον”. En este sentido, una vida perfecta o completa sería aquella existencia que ha alcanzado el grado supremo de su excelencia, independientemente de su mayor o menor duración temporal; aquella que ha culminado plenamente sus potencialidades. Obviando el hecho de que estaría por ver en qué consiste la excelencia de la propia vida al margen de los factores temporales que la limitan y la nutren, lo cierto es que todos los especialistas coinciden en interpretar el sintagma aristotélico en términos estrictamente temporales¹²⁹⁸. El hombre feliz sólo será llamado tal si su vida alcanza una cierta magnitud temporal, durante la cual el ejercicio virtuoso y la cantidad de bienes externos se combinan armoniosamente procurando una vida plena. La contradicción entre el carácter esporádico de τύχη en la matriz conceptual de *Física* II, 4-6 y la exigencia de prosperidad externa –cuya fuente es también τύχη– en los escritos éticos, parece irrefutable. Ahora bien: irrefutable no significa inesperada ni, por lo demás, completamente novedosa. Pues los pasajes de la propia física incluían ya, entre sus numerosas contradicciones, aquella que parecía oponer la εὐτυχία como algo inconstante e infrecuente a la noción de buena suerte en estrecha intimidad con el concepto de felicidad o εὐδαιμονία. En efecto, recordamos que en *Física* II, 5, 197^a30-32, la εὐτυχία es declarada inconstante (ἀβέβαιον), ¡y con razón! –declara Aristóteles– “ya que la propia suerte es inconstante; porque no es posible que algo debido a la suerte ocurra siempre o en la mayor parte de los casos”¹²⁹⁹. Algunas líneas más adelante, en cambio, al comenzar el capítulo 6, el estagirita vincula τύχη con la esfera de la acción humana y recoge la identificación popular entre las nociones de εὐτυχία y εὐδαιμονία. Con ello, la buena suerte parecería abandonar el

¹²⁹⁶ Ibíd. 1021b14-15: “καὶ τὸ κατ’ ἀρετὴν καὶ τὸ εὖ μὴ ἔχον ὑπερβολὴν πρὸς τὸ γένος”.

¹²⁹⁷ Ibíd. 1021b23-24 : “ἐτι οἷς ὑπάρχει τὸ τέλος, σπουδαῖον <όν>, ταῦτα λέγεται τέλεια”.

¹²⁹⁸ Incluso quienes optan por un sentido cualitativo del término, terminan haciendo concesiones a la interpretación cronológica. Es el caso de Eriksen, Grant y Dirlmeier en los lugares señalados supra, n. 1361. La polémica entre los intérpretes reside, más bien, en el tiempo exacto que Aristóteles consideraría necesario a la hora de considerar excelente una determinada existencia.

¹²⁹⁹ ἐτι ἀβέβαιον ἢ εὐτυχιᾶ εὐλόγως: ἡ γὰρ τύχη ἀβέβαιος: οὔτε γὰρ ἀεὶ οὐθ’ ὡς ἐπιτὸ πολὺ οἷόν τ’ εἶναι τῶν ἀπὸ τύχης οὐθέν. 197a30-32.

estatuto esporádico de su definición anterior y asumir un cierto grado de estabilidad, a saber, la estabilidad derivada de la propia εὐδαιμονία que es, en definitiva, una actividad bien lograda acompañada de prosperidad externa a lo largo de una vida completa. De modo que el conflicto entre dos posibles concepciones de τύχη y de su derivado, εὐτυχία, aparece ya en la fijación conceptual de la *Física*. Por ello, antes de apresurarnos a “salvar las apariencias” tratando de eliminar nódulos de aparente contradicción en Aristóteles, lo más oportuno será examinar con detenimiento en qué consiste dicha contradicción. Una contradicción que, una vez más, puede ser formulada en los siguientes términos: ¿por qué existen individuos afortunados? ¿Por qué existen personas a las que continuamente parece favorecerles la buena suerte?

La última de estas dos preguntas demanda una pequeña aclaración. En nuestra opinión, a pesar del cambio de registro operado por Aristóteles entre los escritos físicos y los éticos, el problema que subyace a toda problematización del azar continúa siendo exactamente el mismo. Ciertamente, Aristóteles dedica sus esfuerzos a pensar el evento fortuito en cuanto tal a lo largo de libro II de la *Física*, mientras que en las éticas, guiado por una investigación sobre la felicidad humana, parece concentrarse en la condición auxiliar y complementaria de la prosperidad externa para la vida buena, y no en el acontecimiento puntual, accidental y parcialmente comprensible que irrumpe en la cotidianidad de un sujeto. Sin embargo, pese a estas diferencias, lo que sigue en juego es, a nuestro juicio, la dimensión práctica de lo fortuito, a saber: el modo en que las trayectorias intencionales y los proyectos vitales de los seres humanos se ven significativamente alterados por factores, eventos o circunstancias no reducibles a su previsión y control. En este sentido, denominamos afortunado tanto al individuo que encuentra casualmente un tesoro al cavar un hoyo en su jardín para plantar un árbol, como a aquél que, en una sociedad como la ateniense, nace varón en el seno de una buena familia, procede de un buen linaje, tiene aptitudes físicas e intelectuales y goza de poder político y buenas amistades. Denominamos desafortunado tanto al hombre anónimo que, en su camino de vuelta a casa, es descalabrado por un tiesto mal emplazado en un balcón como a aquél que, en un mundo como el actual, nace en una pequeña población centroafricana arrasada por la pobreza y la enfermedad, donde un alto porcentaje de niños mueren antes de cumplir los 10 años por desnutrición. Sin duda, las condiciones de la adversidad o la prosperidad descritas en estos ejemplos son

completamente distintas¹³⁰⁰. Por lo pronto, la suerte constitutiva puede ser determinante hasta el punto de inhabilitar por principio toda ejecución de la propia existencia, en la medida en que un mal nacimiento o unas condiciones de vida muy desfavorables truncan la posibilidad misma de elaborar un proyecto vital. Y, sin embargo, ambos aspectos apelan a un mismo horizonte de sentido, a saber: el modo en que la dimensión situacional de nuestras vidas irrumpe de manera indomable en la configuración racional de nuestros proyectos vitales. Tal irrupción puede tener el carácter propio del acontecimiento vertical que desciende sobre nosotros y abre contextos de significación práctica no previstos, o puede tener el carácter mundano, fáctico y circunstancial de las condiciones que rodean, limitan y posibilitan el ejercicio de la vida moral y virtuosa y, por ende, el acceso, el éxito o el fracaso en nuestra consecución de una vida feliz. En relación con la propuesta aristotélica, insistimos en que, a pesar de enfocar con mayor detenimiento en *EE*, *EN* y *MM* sus investigaciones en las condiciones favorables de la existencia que en los acontecimientos fortuitos propiamente dichos, el estagirita no abandona la que es su apuesta más potente, a saber: la vinculación del concepto de *τύχη* al ámbito de la decisión y la actividad práctica. Y es, en última instancia, en relación a esta identificación donde la pregunta que nos ocupa sigue vigente: ¿por qué algunos individuos parecen ser más favorecidos por las condiciones externas que otros? ¿Por qué algunos agentes racionales, en el desarrollo activo de su existencia, son más afortunados que otros?¹³⁰¹. La cuestión que interesa a Aristóteles sigue procediendo, en buena medida, de su apego al ámbito del pensamiento popular, del modo en que el lenguaje cotidiano y la opinión común identifican las nociones de *εὐτυχία* y *εὐδαιμονία*. En definitiva, del hecho de que, por lo común, decimos que las personas afortunadas son felices o más felices que las que no lo son. Siendo tal el caso, el estagirita introduce en sus escritos éticos un examen pormenorizado y, digámoslo,

¹³⁰⁰ Thomas Nagel y Anthony Kenny se han ocupado de clasificar los distintos tipos de suerte o fortuna: constitutiva, circunstancial, causal y resultante, el primero, y constitutiva, situacional y resultante el segundo. Para las referencias, vid. *supra*, p. 276, n. 622.

¹³⁰¹ Como vemos, aplicada a la suerte constitutiva del lugar de nacimiento o las condiciones económicas en que crece un ser humano, esta pregunta permanece por completo incontestable. No existe un motivo supremo y omnicomprensivo que justifique el hecho de que estemos aquí o de que dejemos de estar; una razón para que, en nuestro estar aquí, gocemos de mayores o menores facilidades desde un punto de vista biológico, geográfico y hereditario. Sin embargo, la pregunta se hace enormemente urgente en un plano de equilibrio. Es decir, en el contexto de una comunidad entre cuyos miembros, si bien diferentes en cuanto a sus cualidades y privilegios, existe una cierta igualdad, a saber, aquella que les proporciona los mínimos necesarios para vivir persiguiendo una existencia plena y excelente, en tal contexto, decimos, ¿qué justifica que unos individuos sean claramente más afortunados que otros en sus empresas?

tortuoso, de la buena suerte o εὐτυχία. Y lo hace a través del análisis de la figura del hombre afortunado o εὐτυχής. Trataremos de seguir su recorrido desde el interior de los dos únicos lugares del *corpus* en los que el filósofo se dedica explícitamente al examen de la condición de afortunado preguntando, en primer lugar, por qué tienen buena suerte los preferidos por la fortuna. Ambos textos consituyen, junto con *Física* II, 4-6, la propuesta completa de conceptualización del fenómeno fortuito y de la dimensión de la buena fortuna, tanto en términos físicos como prácticos.

Los pasajes fundamentales en los que Aristóteles examina el vínculo entre τύχη, εὐδαιμονία y εὐτυχία son *EE* VIII, 2 y *MM* II, 8¹³⁰². Ambos resultan sorprendentes. En primer lugar, por la apertura aristotélica a una cierta interpretación arcaica y, como indica Aubenque, mística, del concepto de τύχη aplicado a la vida humana¹³⁰³. En segundo lugar, por el carácter a menudo confuso y enrevesado del flujo de pensamiento del estagirita. En cualquier caso, se trata de un testimonio indispensable tanto desde el punto de vista de la filosofía práctica de Aristóteles como desde el enfoque de su recepción histórica¹³⁰⁴. Si comenzamos por el examen de *EE*, vemos que Aristóteles comienza llamando la atención sobre la mentada proximidad entre la felicidad o vida lograda y la prosperidad externa:

“Puesto que no solamente la prudencia y la virtud producen la prosperidad, sino que también decimos que los afortunados son felices (τοὺς εὐτυχεῖς εὐφράττειν),

¹³⁰² Las diferencias entre los contenidos de ambos lugares no son excesivamente importantes. Ambos se distinguen por una exposición algo trastabillada y confusa, si bien los pasajes de *EE* nos parecen más accesibles y relevantes que los de *MM*. Es por ello que hemos decidido centrar nuestro análisis en esta obra. Sus conclusiones, en efecto, son válidas para los dos escritos. Entre los diversos autores que se han dedicado al examen de estos pasajes, destaca sin duda el esfuerzo conceptual de A. Kenny por arrojar luz sobre *EE* VIII, 2, *Aristotle on the perfect life*, op. cit., pp. 58-75; vid. también, Aubenque, P., *La prudencia...*, op. cit., pp. 84-106; Donini, P.L., *L'Etica dei Magna Moralia*, Giapichelli Editori, Torino, 1965; Dönt, E., “Die Schlusskapitel der Nikhomachischen Ethik”, en: *Antidosis, Festschrift für W. Kraus*, Wien, 1972, pp. 93-102; Gosling, J.C.B., Taylor, C.C.W., *The Greeks on Pleasure*, Oxford, 1982; Johnson, K., “Luck and good fortune in the eudemian ethics”, op. cit.; Mills, Michael J., “Eudemian Ethics, θ, 2, 1247a7-13”, en: *Hermes* 109 (1981), pp. 253-256; -“Aristotle’s dichotomy of Eutychia: Eudemian Ethics θ, 2, 1247b18-1248a15”, en: *Hermes* 111 (1983), pp. 282-95; Nussbaum, M.C., *La fragilidad...*, op. cit., pp. 403-31; Verdenius, W.J., “Human Reason and God in the Eudemian Ethics”, en: *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, Akten des 5. Symposium Aristotelicum*, herausgegeben von Paul Moraux und Dieter Harflinger, Berlin, 1971, pp. 285-297.

¹³⁰³ Aubenque, P., *La prudencia...*, op. cit., p. 88.

¹³⁰⁴ Al respecto Kenny, A., *Aristotle...*, op. cit., p. 56.

indicando con ello que también la fortuna produce la prosperidad y los mismos resultados que la ciencia, hemos de examinar si el afortunado (εὐτυχής) y el desafortunado (ἀτυχής) lo son por naturaleza y qué es lo que hay con respecto a estas materias”¹³⁰⁵

El interés por la condición del hombre afortunado procede de la constatación de que la buena suerte es, en efecto, una particular forma de éxito y de buen hacer. En concreto, el éxito que se obtiene *sin* el concurso de las facultades intelectuales, *sin* la prudencia y la sensatez. Dicha constatación parte de la propia experiencia cotidiana del mundo que nos rodea, pues, vemos (ὁρῶμεν) “que existen hombres afortunados, ya que muchas personas insensatas (ἄφρονες) tienen éxito en cosas en que la suerte es soberana y algunos, incluso, en cosas que implican arte pero también una parte importante de suerte, por ejemplo, en la estrategia o en la navegación”¹³⁰⁶. De modo que la buena suerte aparece identificada, desde el comienzo, con la obtención inesperada, no calculada y parcialmente incomprensible de resultados significativos para un sujeto. Unos resultados que, en el caso de la buena fortuna, asemejan aquellos que habrían podido ser igualmente conseguidos mediante el arte y la acción premeditada. O, también, unos resultados que sorprenden por mostrarse exitosos en un ámbito donde, por lo general, reina la indeterminación. Casi obligado recordar en este punto el sentido original del término τύχη que, como vimos, permanece constante a través de sus diferentes usos: εὐτυχία es el encuentro, el hallazgo, la obtención súbita e imprevisible de un resultado favorable (εὖ-) en el interior de un curso de acción intencional. El hombre afortunado consigue sin proponérselo aquello que otros no consiguen ni aun esforzándose en ello. Pues, ocasionalmente, sucede que hombres sabios, prudentes y maestros en la práctica de un arte o disciplina, aun aplicando su sabiduría y su proceder regulado metódicamente, no consiguen los resultados deseados. Ciertamente que, por lo general, dichos individuos alcanzan, en virtud de su arte y de su saber

¹³⁰⁵ EE, VIII, 2, 1246b37-a3: “ἐπειδὴ δ’ οὐ μόνον ἡ φρόνησις ποιεῖ τὴν εὐπραγίαν καὶ ἀρετήν, ἀλλὰ φαμέν καὶ τοὺς εὐτυχεῖς εὖ πράττειν ὡς καὶ τῆς εὐτυχίας [εὖ] ποιούσης εὐπραγίαν καὶ τὰ αὐτὰ τῆς ἐπιστήμης, σκεπτέον ἂν ἔστι φύσει ὃ μὲν εὐτυχὴς ὁ δ’ ἀτυχής, ἢ οὐ, καὶ πῶς ἔχει περὶ τούτων”; Platón, *Eutidemo*, 279d-280b; 281b2.

¹³⁰⁶ *Ibid.* VIII, 2, 1247a3-7: “οἷτι μὲν γὰρ εἰσὶ τινες εὐτυχεῖς ὁρῶμεν. ἄφρονες γὰρ ὄντες κατορθοῦσι πολλά, ἐν οἷς ἡ τύχη κυριεύει: ἐτι δὲ καὶ ἐν οἷς τέχνη ἔστι, πολὺ μέντοι καὶ τύχης ἐνυπάρχει, οἷον ἐν στρατηγίᾳ καὶ κυβερνητικῇ”.

hacer, aquello que se proponían. La diferencia de éstos últimos con respecto a los afortunados no reside por tanto, en el tipo de resultados obtenidos sino en el modo de obtenerlos y en la capacidad para ofrecer una explicación de dicho éxito. Pues, en efecto, el prudente y el sabio saben por qué triunfan en sus propósitos, pueden dar cuenta de ello e, incluso, pueden enseñar a otros a operar de manera igualmente exitosa. Sin embargo, el afortunado, identificado por Aristóteles en un primer momento con un insensato o un imbécil (ἀφρονες), alcanza resultados deseables y positivos sin saber exactamente por qué. Y ante la constatación de tal hecho sorprendente es cuando habrá que preguntarse ¿cómo es esto posible? La pregunta aristotélica apunta, por tanto, a la fuente de justificación de la buena suerte en el caso de individuos que actúan al margen de la regulación técnica o prudencial de sus acciones:

“¿Son, pues, estos así a causa de un modo de ser, o no <basta> el hecho de tener por sí mismos tal cualidad para ser capaces de conseguir resultados afortunados?”¹³⁰⁷

Evidentemente, el hombre afortunado no puede serlo por sí mismo, esto es, desde su propia interioridad, pues la organización moral e intelectual de la vida práctica viene caracterizada por su racionalidad. En cambio, la fortuna, como sabemos, es contraria a la razón e imprevisible, de manera que el afortunado no lo será gracias a sus propias cualidades:

“Pues es evidente que no prosperan (o dejan de prosperar) gracias a la prudencia; ésta no es irracional, sino que puede dar razón de por qué obra así, mientras que los afortunados no podrían decir por qué prosperan (pues sería arte)”¹³⁰⁸.

Si la fortuna no procede de la acción racional, entonces es probable que, como afirma la opinión común, su fuente se halle en la Naturaleza. Pues, si hemos de aceptar que los afortunados lo son al margen de sí mismos o de su propia decisión y deliberación, parece razonable proponer que lo sean en virtud de su naturaleza o configuración natural. Y así es como muchos opinan que la naturaleza dota a sus individuos de

¹³⁰⁷ Ibid., 1247^a7-8: “πότερον οὐκ ἀπὸ τινος ἐξέως οὐτοι εἰσιν, ἢ οὐ τῷ αὐτοῖς ποιοῖ τινες εἶναι πρακτικοὶ εἰσι τῶν εὐτυχημάτων;”.

¹³⁰⁸ Ibid., 1247^a13-15: “οὐ τι μὲν γὰρ οὐ φρονήσει κατορθοῦσι, δῆλον. οὐ γὰρ ἀλογος [ἡ] φρόνησις, ἀλλ’ ἔχει λόγον διὰ τι οὕτως πράττει, οἱ δ’ οὐκ ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν διὰ τι κατορθοῦσι (τέχνη γὰρ ἂν ἦν “.

distintos dones, entre ellos el ser afortunado o desafortunado, del mismo modo que es por naturaleza que unos individuos tienen los ojos azules y otros negros. La buena o la mala fortuna estarían fundadas en causas naturales procedentes de la propia φύσις, factores que, sin embargo, dadas nuestras condiciones intelectuales limitadas, no seríamos capaces de localizar a pesar de su indudable existencia. Ciertamente, apunta Aristóteles, es plausible la hipótesis del favor divino¹³⁰⁹ (ὕπὸ θεοῦ), esto es, que la fortuna tenga asiento en el carácter supremo y providente de una divinidad que protege, guía y orienta a sus seres más queridos, del mismo modo que un buen capitán gobierna su nave¹³¹⁰. Pero parecería extraño que la divinidad, no siendo cruel y caprichosa, favoreciera y amara a individuos indignos de tal afecto. Y siendo evidente que los hombres peores y los menos prudentes también son ocasionalmente considerados afortunados, quedaría descartada la hipótesis del don divino¹³¹¹. De manera que si τύχη y εὐτυχία son irreconciliables con νοῦς y φρόνησις y con la idea de una divinidad buena y justa, parece que la hipótesis de la naturaleza se impone sobre las otras dos:

“Si, pues, el éxito se debe necesariamente a la naturaleza, al intelecto o a una cierta protección, y si se descartan estas dos últimas causas, es por naturaleza por lo que uno es afortunado”¹³¹²

Ahora bien, que φύσις sea la fuente de toda fulguración fortuita conlleva una serie de evidentes contradicciones. En efecto, decir que uno es afortunado y, por ende, continúa o “naturalmente” afortunado, choca violentamente con el principio aristotélico según el cual “la naturaleza es causa de lo que se presenta siempre o, generalmente, de la misma manera, mientras que la suerte es lo contrario. Si, pues, tener éxito inesperadamente parece fruto de la suerte, y si es precisamente gracias a la suerte por lo que uno es afortunado, podría parecer que esta causa no es tal que produzca siempre o

¹³⁰⁹ Ibid., 1247^a23ss.

¹³¹⁰ Ibid. 1247^a27.

¹³¹¹ Ibid. 1247^a27ss; cf. X, 8, 1179^a23-32; MM 1207^a6-10.

¹³¹² Ibid. 1247a29-31: “εἰ δὲ ἀνάγκη ἡ φύσει ἡ νόῳ ἡ ἐπιτροπιᾷ τινὶ κατορθοῦν, τὰ δὲ δύο μὴ ἐστὶ, φύσει ἀπορροῦν οὐκ εὐτυχεῖς.”.

generalmente el mismo efecto”¹³¹³. Pero, dado que la condición de afortunado es la de quien siempre o generalmente, al emprender una acción sin concurso del saber hacer o la inteligencia, obtiene el éxito de manera incomprensible, tal vez la clave de todo ello se halle en un error de interpretación del concepto de *τύχη*. Pues, si el afortunado es afortunado por naturaleza y gracias a sus dotes naturales, entonces no deberíamos llamarle afortunado (*εὐτυχής*) sino, precisamente, bien dotado o apto o talentoso (*εὐφύης*). Ello implicaría, sin duda, una concesión a la concepción ilustrada-anaxagórea de *τύχη* como causa oculta al razonamiento humano. Es decir, implicaría la eliminación del azar en términos absolutos y su reducción a un mero residuo de corte epistemológico, tal y como recuerda Aristóteles¹³¹⁴. Y, aunque el estagirita prefiere no enfrentarse a este problema en sede ética, parece inclinado a rechazar la tesis anaxagórea basándose, una vez más, en la sabiduría común y en las opiniones de los más sabios, pues, en efecto, seguimos “viendo” que ciertas personas son afortunadas y seguimos diciendo de ellas que son “afortunadas”. No decimos “aptas” o “bien dotadas” sino “afortunadas”. Ante semejante constatación, el filósofo retoma sus argumentos previos acerca del trasfondo natural que subyace a lo fortuito e insiste en que es la naturaleza quien provee al hombre de la condición de *εὐτυχής*. Pierre Aubenque recalca el hecho de que esta naturaleza que se halla tras el concepto de *εὐτυχία* no debe ser entendida en el sentido de los fisiólogos jonios, sino, más bien, en términos de *εὐφύια* o buen nacimiento: “es la buena o mala naturaleza, el buen o mal nacimiento, que es un don de los dioses, no para recompensar nuestros méritos o suplirlos, sino el don inicial constitutivo de nuestro ser, que no es una consecuencia, sino la fuente de nuestros méritos y deméritos”¹³¹⁵. Esta aproximación a la noción de *εὐφύια* permite a Aristóteles abordar el asunto desde un nuevo punto de vista. Hemos dicho que, por lo general, cuando ejecutamos un curso de acción intencional basado en la técnica o en la deliberación y la elección, alcanzamos el resultado pretendido. Sin embargo, observamos que existen individuos que, actuando al margen de dicho esquema intelectual y calculador, alcanzan exactamente los mismos objetivos. Y ello es posible,

¹³¹³ Ibid., 1247^a31-35: “ἀλλὰ μὲν ἡ γὰρ φύσις αἰτιῶσα ἡ τοῦ ἀεὶ ὡς αὐτῶς ἡ τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἡ δὲ τύχη τοῦναντιον. εἰ μὲν οὖν τὸ παραλόγως ἐπιτυχάνειν τύχης δοκεῖ εἶναι, ἀλλ’ εἰπερ διὰ τύχην εὐτυχῆς, οὐκ ἂν τοιοῦτον εἶναι τὸ αἴτιον, οἶον ἀεὶ τοῦ αὐτοῦ ἡ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ”.

¹³¹⁴ Ibid., 1247b1ss.

¹³¹⁵ Aubenque, P., *La prudencia...*, op. cit., p. 86.

propone Aristóteles, porque aquello que les guía no es tanto el razonamiento como el impulso. Un impulso u ὁρμή del que naturalmente están dotadas las personas que decimos afortunadas. Una pujanza interna que, en cuanto tal, convierte a los sujetos en naturalmente afortunados:

“¿Acaso no hay en el alma impulsos (ὁρμαί) que proceden, unos del razonamiento, otros del deseo irracional, y éstos últimos no son anteriores? En efecto, si el impulso que procede del apetito de lo agradable existe por naturaleza y también el deseo, todo marchará, naturalmente, al menos, hacia el bien. Si, pues, algunas personas están naturalmente bien dotadas (εὐφυεῖς) (como los que son por naturaleza aptos para cantar, los cuales, sin la ciencia del canto, están bien dotados para él), y se lanzan, sin la ayuda de la razón (ἀνευ λόγου), hacia donde les lleva la naturaleza, y desean tal objeto y en tal momento, como se debe, de la manera que se debe y cuando se debe, esas personas tendrán éxito, aunque se encuentren a sí mismas insensatas e irracionales (ἀφρονες ὄντες καὶ ἀλογοί), como uno cantará bien sin ser apto para enseñar a cantar. Y cuantas personas, sin ayuda de la razón, tienen generalmente éxito son afortunadas (εὐτυχεῖς). Por consiguiente, sería la naturaleza la que hace a los hombres afortunados”¹³¹⁶

Existen dos tipos de impulsos en el alma, los que proceden del razonamiento (ἀπὸ λογισμοῦ) y los que proceden del apetito irracional (ἀπὸ ὁρέξεως ἀλόγου). Los derivados del deseo irracional son anteriores en el tiempo, informa Aristóteles, pues, en efecto, el impulso irracional de un niño hacia el bien precede al deseo racional del mismo¹³¹⁷. De manera que si todo impulso irracional del hombre hacia lo agradable, lo deseable y lo mejor se encuentra en su misma naturaleza, el impulso que, sin concurso de la razón (ἀνευ λόγου), conduce a un hombre a desear lo correcto del modo

¹³¹⁶ EE VIII, 2, 1247b18-28: “ἀλλ’ οὐκ ἐνεῖσιν ὁρμαὶ ἐν τῇ ψυχῇ αἱ μὲν ἀπὸ λογισμοῦ, αἱ δὲ ἀπὸ ὁρέξεως ἀλόγου, καὶ πρότεραι αὐταί; εἰ γὰρ ἐστὶ φύσει ἢ δι’ ἐπιθυμίας ἡδέος [καὶ ἢ] ὁρεξίς, φύσει γε ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν βαδίζοι ἀνὴρ πᾶν. εἰ δὲ τινὲς εἰσὶν εὐφυεῖς ὥσπερ οἱ ἀδικοὶ οὐκ ἐπιστάμενοι ἄδειν, οὕτως εὖ πεφύκασιν καὶ ἀνευ λόγου ὁρμῶσιν, ἢ φύσις πέφυκε, καὶ ἐπιθυμοῦσι καὶ τούτου καὶ τότε καὶ οὕτως ὡς δεῖ καὶ οὐ δεῖ καὶ ὅτε, οὕτοι κατορθώσουσι, καὶ τύχωσιν ἀφρονες ὄντες καὶ ἀλογοί, ὥσπερ καὶ εὖ ἐσονται οὐ διδασκαλικοὶ ὄντες. οἱ δέ γε τοιοῦτοι εὐτυχεῖς, οἱσι ἀνευ λόγου κατορθοῦσιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. φύσει ἄρα οἱ εὐτυχεῖς εἰσὶν ἄν”.

¹³¹⁷ Para un examen completo de este asunto, vid. *MM* II, 7, 1206b17-29.

correcto y en el momento oportuno expresa la condición natural de un individuo, a saber, la condición de afortunado. La εὐτυχία del εὐτύχης no es, por tanto, más que la εὐφύια del εὐφυής, el talento natural que permite al hombre obtener éxito en sus acciones a pesar de un razonamiento incorrecto o inexistente.

Así las cosas, Aristóteles se siente obligado a preguntar si no será necesario asumir varios sentidos del término εὐτυχία¹³¹⁸. Por un lado, designamos afortunados a quienes actúan conforme a un impulso natural o apetito y en contra de la razón. Por el otro, vemos que existen individuos que obtienen buenos resultados a pesar de actuar no sólo sin el concurso de la razón, sino también contra su propio impulso:

“En efecto, ciertos actos dependen del impulso y de una acción deliberada para obrar (ἀπὸ τῆς ὀρμῆς καὶ προελομένων πράξαι), y otros, al contrario. Los afortunados de la primera manera es posible que lo sean por naturaleza, pues el impulso, siendo también un deseo hacia lo debido, ha logrado éxito, pero el razonamiento era insensato; y cuando sucede que el razonamiento de esta persona parece incorrecto, mientras que el impulso es la causa, este impulso, por ser recto, los ha salvado; pero, a veces, debido al apetito, han razonado de nuevo y han sido desgraciados. Mas, en el segundo caso, ¿cómo existiría la fortuna debida a la bondad natural del deseo y del apetito (κατ’ εὐφυϊῶν ὀρέξεως καὶ ἐπιθυμιᾶς;)?”¹³¹⁹

Aristóteles plantea que, dado que podemos atribuir a la naturaleza y la dotación natural el impulso que subyace a un resultado fortuito, tal vez en tales casos deberíamos evitar hablar de eventos afortunados o de buena fortuna¹³²⁰. En efecto, quienes son afortunados no siempre deben su éxito a la fortuna sino, más bien a la naturaleza. Pues,

¹³¹⁸ *EE*, VIII, 2, 1247b28-29: “ἡ πλεοναχῶς λέγεται ἡ εὐτυχία;”.

¹³¹⁹ *Ibid.*, 1247b29-1248a1: “τὰ μὲν γὰρ πράττεται ἀπὸ τῆς ὀρμῆς καὶ προελομένων πράξαι, τὰ δ’ οὐ, ἀλλὰ τὸνναντιῶν. καὶ ἐν ἐκείνοις, <ἐν οἷς> κακῶς λογιῶσασθαι δοκοῦσι, κατορθοῦντας καὶ εὐτυχεῖν φαμέν: καὶ πάλιν ἐν τούτοις, εἰ ἐβουλευόντο αὐτὸν ἢ ἐλάττω ἐλάβον τάγαθόν. ἐκείνους μὲν τοιῶν εὐτυχεῖν διὰ φύσιν ἐνδέχεται (ἢ γὰρ ὀρμὴ καὶ ὀρέξεις οὐσα οὐ ἐδεῖ κατωρθῶσεν, ὁ δὲ λογισμὸς ἦν ἡλίθιος: καὶ τοὺς μὲν ἐνταῦθα, οὔταν μὲν λογισμὸς μὴ δοκῶν ὀρθὸς εἶναι, τύχη δ’ αὐτοῦ αἴτινα οὐσα, αὐτὴ [δ’] ὀρθὴ οὐσα ἐσωσεν, ἀλλ’ ἐνιῶτε δι’ ἐπιθυμίαν ἐλογίσατο πάλιν οὐτω καὶ ἡτύχησεν: ἐν δὲ δὴ τοῖς ἑτέροις πῶς ἐστὶ ἡ εὐτυχία κατ’ εὐφυϊῶν ὀρέξεως καὶ ἐπιθυμιᾶς;”.

¹³²⁰ *Ibid.* 1248a1ss.

ciertamente, actúan conforme a un apetito irracional orientado naturalmente hacia lo mejor y lo más deseable, de manera que, incluso cuando su razonamiento es indebido o erróneo, triunfarán en la obtención de sus resultados. Estos individuos gozarán *continuamente* de el favor de su propio impulso natural y, en este sentido, son considerados como beneficiarios de una buena fortuna constante y sin fisuras. Frente a este tipo de individuos, Aristóteles distingue a aquellos que obtienen buenos resultados de sus acciones incluso cuando carecen del impulso natural que orienta siempre hacia lo bueno y lo mejor. En tales casos es cuando podemos hablar de *τύχη* en sentido estricto, es decir, del azar como causa de las cosas que suceden al margen de la razón y del impulso:

“De manera que este argumento no demuestra que uno es afortunado por naturaleza, sino que aquellos que son afortunados no todos deben su éxito a la suerte, sino a veces a la naturaleza; ni tampoco demuestra que la suerte no sea causa de nada, sino que no es la causa de todo lo que parece serlo”¹³²¹

La suerte no es causa de todo lo que parece serlo. El impulso y el deseo natural operan, en ciertos casos, como la fuente de la que procede éxito derivado de acciones ejecutadas *ἀνευ λόγου*. Ahora bien, si la suerte no es causa de dicho impulso natural -dado que *τύχη* es fuente de indeterminación y ajena a la regularidad y la razón y *φύσις* es todo lo contrario- ¿cuál es la causa que impulsa al deseo irracional “a desear lo que se debe cuando se debe”? Aristóteles formula aquí la hipótesis de una fundamentación teleológica de la buena fortuna, a saber, aquella según la cual la naturaleza humana, al igual que todos los órdenes del ser, estaría gobernada por y orientada hacia la *causa causarum*, que impulsa sin ser impulsada¹³²². Ciertos hombres desean lo adecuado en el momento justo y del modo necesario no gracias a su capacidad deliberativa ni al mero azar, sino, precisamente, en virtud del principio divino que mueve todas las cosas:

¹³²¹ Ibíd.. 1248^a11-15: “ἀλλ’, ὡς εἰκεν, οὐκ ἀπὸ τύχης, ἀλλὰ δοκεῖ διὰ τοῦτο. ὡς θ’ οὐκ ἔστι μὲν ὁ λόγος οὐ δεῖ κινῆσιν οὔτι φύσει εὐτυχεῖν, ἀλλ’ οὔτι οὐ πάντες οἱ δοκοῦντες εὐτυχεῖν διὰ τύχην κατορθοῦσιν, ἀλλὰ διὰ φύσιν: οὐδ’ οὔτι οὐδέν ἐστι τύχη αἰτιᾶ οὐθενὸς δεῖ κινῆσιν, ἀλλ’ οὐ τῶν πάντων ὡς δοκεῖ”.

¹³²² Sobre el modo en que opera el motor inmóvil, vid. Berti, E., “Da chi é amato il motore immobile? (su Aristotele, *Metaph.* XII 6-7), en: *Aristotele. Dalla dialettica...*, op. cit., pp. 616-651; cf. Furley, David, “What kind of Cause is Aristotle’s final Cause?”, en: Frede M. y G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1996, pp. 50-79.

“Pues no se delibera después de haber deliberado, estando precedida esta deliberación por otra, ni se piensa después de haber pensado con anterioridad a este pensar, y así hasta el infinito, sino que hay un principio. Por consiguiente, el entendimiento no es el principio del pensar, ni la deliberación del deliberar. Entonces, ¿qué otra cosa resta sino la suerte (τύχη)? Así, todo procederá de la suerte. Pero, ¿no hay un principio, fuera del cual no hay otro y, puesto que él es de tal naturaleza, capaz de producir tal efecto? Pero esto es lo que estamos investigando: ¿cuál es el principio del movimiento en el alma? La respuesta es evidente: como en el universo, también aquí Dios lo mueve todo, ya que, de alguna manera, lo divino en nosotros mueve todas las cosas (κινεῖ γὰρ πῶς πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον)”¹³²³

Vemos cuál sería la inmediata conscuencia de atribuir al mero azar el impulso natural hacia lo debido. En efecto, τύχη y la divinidad quedarían inmediatamente identificados, disueltos el uno en el otro. El azar y la divinidad, como vimos en nuestro examen del pensamiento arcaico, coinciden en la figura de poder que gobierna el devenir del mundo y los avatares de la existencia humana. Dos nombres distintos para una misma dimensión del ser del hombre, a saber: aquella que escapa por completo a su control y a su voluntad y que, sin embargo, irrumpe y genera efectos significativos en el orden de la cotidianidad. La trascendencia, decíamos en la primera parte de nuestro trabajo. La trascendencia o lo divino, la trascendencia y lo divino: Dios. Dios será, en palabras de Aubenque, “el Azar fundamental al que está suspendida nuestra existencia”¹³²⁴. Ahora bien, sabemos que la ontología ilustrada que subyace a la filosofía práctica de Aristóteles no aceptaría en ningún caso una clausura del ser y el hacer en cuyo interior la existencia humana y el devenir del mundo estuvieran completamente gobernados por fuerzas externas y trascendentes. De hecho, conviene no olvidar en ningún momento que Aristóteles está investigando la condición de afortunado *en aquellos individuos que poseen una dotación natural y un impulso hacia*

¹³²³ Ibid., 1248a18-27: “οὐ γὰρ δὴ ἐβουλευσατο βουλευσάμενος, καὶ τούτ’ ἐβουλευσατο, ἀλλ’ ἐστὶν ἀρχὴ τις, οὐδ’ ἐνόησε νοήσας πρότερον <η> νοῆσαι, καὶ τοῦτο εἰς ἀπειρον. οὐκ ἄρα τοῦ νοῆσαι ὁ νοῦς ἀρχή, οὐδὲ τοῦ βουλευσασθαι βουλή. τί οὐκ ἄλλο πλὴν τύχης; ὡςτ’ ἀπὸ τύχης ἀπαντα ἐσται. ἢ ἐστὶ τις ἀρχὴ ἣς οὐκ ἐστὶν ἄλλη ἐξω, αὐτὴ δὲ [διὰ τί] τοιαύτη τῷ εἶναι τὸ τοιοῦτο δύναται ποιεῖν; τὸ δὲ ζητούμενον τούτ’ ἐστὶ, τίς ἢ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. δῆλον δὲ ὡςπερ ἐν τῷ οὐλῷ θεός, [καὶ] κἂν ἐκεῖνον. κινεῖ γὰρ πῶς πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον”.

¹³²⁴ Aubenque, P., *La prudencia...*, op. cit., p. 86.

lo adecuado. Y, más aún, que tales individuos destacan, precisamente, por constituir un tipo de hombre privilegiado por el favor de la divinidad:

“Por esto, como he dicho antes, se llaman afortunados a los que, a pesar de ser irracionales, tienen éxito siguiendo su impulso (οἱ ἀν ὁρμήσωσι, κατορθοῦσιν ἀλλοιοι ὄντες). Y a éstos no les hace falta deliberar ((καὶ βουλευέσθαι οὐ συμφέρει αὐτοῖς), pues poseen un principio superior al entendimiento y a la deliberación (los otros tienen la razón, pero no este principio [οἱ δὲ τὸν λόγον: τοῦτο δ' οὐκ ἐχουσιν]), es decir, el entusiasmo (ἐνθουσιασμόν), pero no pueden deliberar”¹³²⁵.

¿Quiénes son esos “otros”? Sencillamente, el resto de los seres humanos. Cualquiera de nosotros, quien escribe estas líneas y tal vez quien las lee, todo individuo a quien no le ha sido dado en gracia poseer una dotación natural conforme al favor divino¹³²⁶. La identificación de la divinidad como fuente de la buena fortuna y de la εὐφροσύνη parecería empañar el esfuerzo teórico hecho por Aristóteles para pensar el carácter mundano de la acción del hombre, el horizonte de la contingencia y la libertad como claves de interpretación de la vida humana. Si la divinidad gobierna todas las cosas, el intelecto, la deliberación y la acción del hombre parecen perder sentido y eficacia. Sin embargo, Aristóteles no nos dice que la totalidad de las cosas está gobernada por la acción divina, sino que está *impulsada, orientada y guiada* por lo divino. Ello no obsta para que dicha orientación sea posible sólo y únicamente en la medida en que aquello

¹³²⁵ Ibid., 1248^a29-34: “καὶ διὰ τοῦτο, ὃ οἱ πάλοι ἔλεγον, εὐτυχεῖς καλοῦνται οἱ ἀν ὁρμήσωσι, κατορθοῦσιν ἄλλοιοι ὄντες, καὶ βουλευέσθαι οὐ συμφέρει αὐτοῖς. ἐχουσιν γὰρ ἀρχὴν τοιαύτην ἢ κρείττων τοῦ νοῦ καὶ τῆς βουλευέσεως (οἱ δὲ τὸν λόγον: τοῦτο δ' οὐκ ἐχουσιν καὶ ἐνθουσιασμόν, τοῦτο δ' οὐ δύνανται”.

¹³²⁶ Decimos “dado en gracia”. Anthony Kenny ha querido ver en la doctrina aristotélica de la suerte como don divino un antecedente del concepto cristiano de la “gracia”. En su opinión, partiendo de los pasajes de EN I, 9 y EE VIII, 2, es posible aproximar ambas propuestas. En efecto, Dios otorgaría a los hombres, antes de su nacimiento, una aptitud natural que les guiaría en su consecución de la vida buena, en el caso de Aristóteles, o en la salvación del alma, en el caso cristiano (*Aristotle on the perfect life*, op. cit., p. 79ss). Para una crítica a esta interpretación, vid. Vigo, *Zeit und Praxis*, op. cit. p. 454, n. 84. La crítica del profesor Vigo es pertinente por cuanto insiste en que la buena fortuna no es, en sí misma, garante de la consecución de la felicidad, sino una condición necesaria de la misma. En este sentido, sería comparable a las virtudes naturales. Vigo parece obviar los problemas derivados directamente no ya de los pasajes de EN I, 9, sino de EE VIII, 2, cuya complejidad, sin embargo, no le pasa desapercibida. Desde el interior de la EE cabría preguntarse lo siguiente: dado que la buena fortuna es una condición necesaria mas no suficiente de la felicidad en EN, y dado que no todos los seres humanos son “agraciados” con ella de acuerdo con EE VIII, 2, ¿significa esto que los hombres olvidados de dios, al carecer de dicha aptitud natural, no podrán jamás alcanzar la felicidad?

que puja hacia dios sea el mundo, esto es, el devenir móvil compuesto de materia y forma cuya identificación con la pureza de la forma divina nunca podrá ser completa. Del mismo modo que el mundo tiende hacia dios sin alcanzarlo jamás, así la acción humana se ve orientada y gobernada por lo divino. En otras palabras, lo divino alcanza de pleno a cierto tipo de individuos, pero no a todos. De hecho, los hombres inspirados por la divinidad, los entusiastas y los afortunados, constituyen un tipo excepcional de individuo. Un sujeto real pero infrecuente. Y es a ellos a quienes les ha sido concedido el ambiguo don de la *incapacidad deliberativa*: tienen entusiasmo pero no deliberación, dice Aristóteles, “pues, aunque irracionales, consiguen incluso la rápida adivinación propia de las personas prudentes y sabias”¹³²⁷. Al resto, a esos “otros” que recordábamos más arriba, no nos queda más que el ejercicio cotidiano de la virtud conforme a la razón y al intelecto; no nos queda más que el riesgo de nuestra propia libertad, el peligro de nuestra elección y la incertidumbre de nuestros logros: “Ciertamente, más valdría ser guiado por Dios y no tener que ser prudente ni virtuoso; pero, a falta de buena fortuna, no le queda al hombre más que contar con él mismo, y lo *puede* hacer, puesto que la ausencia de buena fortuna no significa mala fortuna, sino una indeterminación propicia a la acción humana”¹³²⁸.

Resumiendo lo visto hasta el momento, observamos que el análisis de *EE* nos ofrece un examen sobre las distintas fuentes posibles que subyacen a la condición de hombre afortunado. Así, vemos que la buena fortuna no puede proceder ni del intelecto ni del favor de la divinidad. La suerte, en efecto, es contraria a la razón y a su proceder regular. Por su parte, sólo una divinidad caprichosa e insondable amaría a quienes no merecen premio alguno. Siendo así que muchos insensatos y numerosos hombres despreciables también son llamados afortunados, y que no aceptamos tal imagen de la trascendencia, la fuente de la buena fortuna ha de ser rastreada en otro lugar. Llegamos así a la noción de φύσις. La εὐτυχία, al igual que el color de los ojos o el tipo de cabello, existe por naturaleza. Sin embargo, la naturaleza es fuente de regularidad, mientras que el dominio de τύχη se caracteriza por la indeterminación, la irregularidad y la infrecuencia. Es por ello que la buena fortuna debe ser entendida, no ya como resultado del puro azar, sino, más bien, como expresión de un buen nacimiento y de una condición superior. En definitiva, εὐτυχία ha de ser entendida en términos de

¹³²⁷ Ibíd. 1248^a34-35: “ἀλλογοὶ γὰρ ὄντες ἐπιτυγχάνουσι: καὶ τούτων φρονιμῶν καὶ σοφῶν ταχεῖαν εἶναι τὴν μαντικὴν”.

¹³²⁸ Aubenque, P., *La prudencia...*, op. cit., pp. 89-90.

εὐφύια. ¿De qué modo opera la dotación natural y cómo se identifica con la buena fortuna? En opinión de Aristóteles, la εὐτυχία debe ser sustentada en el concepto de ὁρμή. Gracias al impulso del que están naturalmente dotados, cierto tipo de individuos logran el éxito en sus acciones a pesar de emplear razonamientos inadecuados y desviados. Se trata, por tanto, de una buena fortuna que opera al margen de la razón pero conforme al apetito natural de lo bueno, lo adecuado y lo deseable. Si preguntamos, por último, cuál es la fuente de la que emerge la εὐτυχία natural, hemos de convenir en que dicha fuente, en cuanto principio que mueve y gobierna todas las cosas, se identifica con la divinidad o dios. La εὐτυχία se fundamenta, por tanto, en la naturaleza y, por ende, en Dios como causa primera de la naturaleza. Una causa que, sin embargo, no insufla con el impulso natural, la inspiración o el entusiasmo a todos y cada uno de los hombres, sino a un grupo de, precisamente, “afortunados”. Hombres que, a diferencia del resto, son incapaces de deliberar y no necesitan ni mucho menos hacerlo, ya que cuentan con la capacidad de acertar directamente en el blanco sin necesidad de razonamiento siempre que ejecutan sus acciones.

Se observará que el tipo de εὐτυχία considerado por Aristóteles convierte al hombre inspirado en un individuo constantemente afortunado. Resulta inevitable, en efecto, que quien ha sido regalado con el don del acierto inconsciente realice con éxito todas sus empresas. Ello implicaría, por tanto, que la suerte, la buena suerte y la prosperidad que acompañan a dicho individuo pertenecen naturalmente a sí mismo y no le abandonarán jamás. Aristóteles denomina a este tipo de fortuna natural *suerte divina* (θεϊκά), “por la que el afortunado parece tener éxito gracias a la divinidad, y éste es el hombre que prospera siguiendo su impulso”¹³²⁹. Ahora bien, la hipótesis teológica de Aristóteles no basta a los intereses de nuestra investigación. Y no lo hace, en efecto, por cuanto el marco de nuestro estudio viene descrito por la condición humana abierta a la incertidumbre y el azar y gobernada, en la medida de lo posible, por la estructura intencional de la acción. Los inspirados de los que habla Aristóteles no son, por tanto, ejemplos, casos o ejemplares de seres humanos “vulgares”, si podemos emplear esta expresión. No son individuos comunes que, para obtener sus objetivos, deben organizar racionalmente lo que desean y el modo adecuado para conseguirlo. ¿Podemos decir que dichos individuos no pueden ser afortunados por el mero hecho de que no gozan del

¹³²⁹“ διὸ καὶ δοκεῖ ὁ εὐτυχὴς διὰ θεὸν κατορθοῦν”, VIII, 2, 1248b4.

regalo de la divinidad? En absoluto. Dicha afirmación daría al traste con toda nuestra investigación. Los seres humanos capaces de deliberación y, por ende, no habitados por el dios, pueden, en cuanto hombres, ser afortunados. Pero nunca en el modo *permanente* en que lo son los sujetos tocados por la divinidad. Este es el tipo de buena fortuna que nos parece verdaderamente relevante en una aproximación filosófica a la felicidad humana y al papel de la prosperidad externa en el interior de la misma, a saber: la buena fortuna *accesible* a seres humanos que no actúan conforme a un impulso natural orientado naturalmente –divinamente–, sino mediante la razón y la deliberación en pos de lo humanamente deseable. Y en este sentido, Aristóteles concluye su examen distinguiendo un segundo tipo de buena fortuna o εὐτυχία, la de aquellos hombres que prosperan en contra de su impulso. En estos casos, hablamos de individuos afortunados allí donde se produce una trayectoria intencional conforme a fines y de acuerdo con el esquema deliberativo, pero sin concurso de la inspiración divina. Si el resultado de dicho curso de acción es distinto o más positivo de lo planeado por el agente, hablamos de buena fortuna –y, al contrario, si es distinto y negativo, de mala fortuna–. Una buena fortuna, en efecto, que coincide aquí con la restricción que veíamos en la *Física*, a saber, aquella que declaraba la imposibilidad de asumir una suerte continua. La contradicción entre el carácter irregular de la fortuna y la permanencia de la misma se produce, sobre todo, en el caso de la suerte divina, que acompaña sin pausa al hombre inspirado. En cambio, en el caso de lo que llamaremos “suerte humana”, dicha prosperidad existe y puede existir, sin duda, pero carece por completo de la característica de la continuidad observable en la primera¹³³⁰. La suerte humana es humana, en efecto, por frágil e inconstante. Pero lo es también, y en mayor medida, porque es la suerte en estado puro, es decir, el margen de indeterminación y exposición a la indeterminación que escolta a todo ejercicio vital, a toda puesta en acción, a toda actividad virtuosa, en definitiva, acompañada de razón y orientada a la consecución del buen vivir. La fortuna continua y permanente¹³³¹ no es la fortuna propia del hombre mediocre, la fortuna del lanzador de dados¹³³² que necesita de la combinación de una cierta dosis de prosperidad externa y del ejercicio de las virtudes para cumplir con una existencia satisfactoria –a diferencia del inspirado, que ni siquiera ha de reflexionar–. La

¹³³⁰ *Ibíd.* 1248b7-8.

¹³³¹ *Ibíd.* 1248b6-7.

¹³³² *Ibíd.* 1247b9-18.

fortuna propiamente humana emerge únicamente allí donde es posible establecer una relación de significación práctica entre el marco intencional de un agente racional y el devenir que lo contiene. Una fortuna que acompaña estructuralmente toda vida práctica, si bien no favorece de manera continua la consecución excelente de la misma. La *τύχη* en el ámbito de la praxis se define, en definitiva, por el campo de acción que posibilita. Un dominio que limita y aúna la acción y la indeterminación, la razón y el azar, la decisión y el encuentro.

A modo de conclusión, podemos insistir en dos puntos fundamentales. En primer lugar, que el tratamiento de *τύχη*, *εὐτυχία* y *ευδαιμονία* en los escritos éticos y, particularmente, en *EN*, está articulado en torno al problema de la prosperidad externa. Los bienes que no dependen de la acción racional, la voluntad y la decisión del hombre son, a pesar de ello, condiciones necesarias para la consecución de la vida buena. No al modo de fuentes de la felicidad, por supuesto, pero sí como complementos indispensables para el ejercicio de la propia existencia. En este sentido, el problema del azar, la suerte y la casualidad aplicado al territorio de la vida práctica intensifica no tanto la noción de evento fortuito como la dimensión situacional en que es posible el desarrollo de la vida humana, basada en la combinación entre lo que decidimos y lo que nos es dado o nos acontece al margen de nuestra voluntad y control. En segundo lugar, el concepto de *εὐτυχία* y la condición de hombre afortunado o *εὐτυχής* son examinados en *EE* y *MM* desde el deseo de establecer una clasificación de los diferentes modos en que hablamos de “buena fortuna” o de hombres y mujeres “con suerte”. Ello lleva a Aristóteles a la elaboración de una curiosa y no siempre clara teoría de la intuición, que asume la forma de una fundamentación teológica de la buena suerte. Pues, en efecto, decimos que son afortunados, en el sentido propio del término, aquellos individuos que actúan sin concurso de la razón e impulsados de manera oportuna hacia el bien y lo correcto gracias al gobierno y la conducción de la divinidad. Dichos sujetos estarían inspirados o en estado de entusiasmo, lo cual les permitiría obtener siempre, de forma continua y sin necesidad de deliberación, el triunfo en sus empresas. Frente a este tipo de buena fortuna o suerte divina, el hombre común, anclado a las condiciones materiales y mundanas de la existencia, esto es, al ejercicio razonado de la virtud y la búsqueda de una felicidad nunca garantizada y siempre frágil, el hombre mediano, decimos, participa de un tipo secundario e inestable de buena fortuna, a saber: aquella que procede no ya del principio divino, sino de la *τύχη* en estado puro, es decir, del

margen de indeterminación ontológica que configura el mundo natural, se filtra en la explicación racional y modifica la acción práctica. Ese margen que abre la posibilidad de la libertad y en cuyo interior el devenir amoral y neutro del mundo se convierte y se puede convertir, cotidianamente, en la historia singular de un individuo: la identidad narrativa de quien existe y ha de comprender que existe, de quien actúa y ha de alcanzar una explicación siempre imperfecta para el hecho de que su acción estará ya siempre trenzada con lo que simplemente ocurre.

CONCLUSIONES

A lo largo de nuestra investigación hemos defendido tres tesis fundamentales. En primer lugar, que la doctrina aristotélica sobre el azar, la suerte y la casualidad constituye la primera y más completa estrategia de interpretación filosófica del fenómeno fortuito en la historia de las ideas. En segundo lugar, que dicha estrategia de interpretación es primera únicamente en el seno de la prosa especulativa. No obstante, la necesidad de descifrar el evento fortuito genera tentativas hermenéuticas ajenas al discurso específicamente filosófico igualmente pertinentes, pues constituyen el horizonte genético en que se fragua la primera doctrina estricta sobre el azar. Tentativas que preceden cronológicamente al trabajo de Aristóteles y en cuyo seno se trazan los límites y el alcance del concepto que el filósofo manejará posteriormente en sus análisis (τύχη). En este sentido, consideramos que la primera teoría filosófica sobre el azar se nutre de una experiencia plural canalizada en diversos géneros expresivos

pertenecientes a ámbitos ajenos a la filosofía: los poemas homéricos, la lírica arcaica, la tragedia ática y la medicina hipocrática son expresiones culturales de dicha experiencia. La propuesta aristotélica queda enriquecida, por tanto, a la luz de una aproximación no estrictamente filosófica a una inquietud profundamente enraizada en la condición humana. Por último, nos interesaba destacar en todo momento que el problema de la suerte y la casualidad en sentido amplio -sea cual sea la plataforma expresiva desde la que venga abordado - se caracteriza por su naturaleza eminentemente práctica. Con ello hemos querido indicar una certeza extremadamente simple: el desvelamiento de lo fortuito se produce siempre y necesariamente apelando al marco de intereses prácticos de un agente racional y moral, un individuo que, habiendo inaugurado un curso de acción intencional con vistas a un determinado fin, experimenta alteraciones significativas positivas (buena suerte) o negativas (mala suerte) de manera imprevisible e inesperada, lo que beneficia o perjudica sus proyectos sin intervención propia alguna. Desde esta perspectiva, hemos tratado de presentar la doctrina aristotélica del azar como una propuesta de corte práctico y antropológico no reducible a parámetros exclusivamente estadísticos o epistemológicos. La teoría de *τύχη* diseñada por Aristóteles pretende, en efecto, atender en la medida de lo posible a un ámbito de problemas tradicionalmente desprestigiado por la investigación filosófica: el espacio cotidiano de lo que nos ocurre, aquello que simplemente acontece al margen de nuestra decisión y que desencadena, no obstante, resultados de cierta relevancia o significación práctica. En la medida en que tratamos con un interrogante que pertenece por su propia naturaleza al cuestionamiento de lo humano en sentido estricto, todas las tentativas de aproximación al sentido de lo fortuito –no sólo la perteneciente a la prosa filosófica- quedan articuladas en torno a una misma pregunta cuya respuesta, sin embargo, se proyecta en múltiples direcciones: ¿Por qué ha irrumpido en mi vida un determinado acontecimiento cuyo acaecer no es imputable a la estructura intencional de mis acciones?

Siendo tales los problemas que orientan el trayecto de la tesis doctoral, nos proponemos a continuación recoger de manera sistemática las conclusiones principales que han ido apareciendo a lo largo de la investigación:

- 1) La experiencia del azar remite a la constatación cotidiana de acontecimientos parcialmente indescifrables cuya irrupción desencadena efectos significativos en el

interior de un determinado proyecto vital. Con frecuencia nos enfrentamos a sucesos inesperados no atribuibles a nuestra voluntad ni a nuestros deseos que, sin embargo, contribuyen a la culminación de nuestros objetivos u obstaculizan la ejecución de los mismos. Tales sucesos son denominados “eventos fortuitos”: aquellos que, no habiendo sido escogidos deliberadamente por un sujeto racional al modo de un fin, acontecen, sin embargo, y provocan modificaciones relevantes desde un punto de vista práctico y subjetivo (espacios de significación práctica). La necesidad de someter a parámetros explicativos *satisfactorios* dichos sucesos y la dificultad de conseguirlo dada la naturaleza imprevisible, irregular e indeterminada de lo fortuito, conducen a una inquietud anclada en la condición humana: ¿Cómo comprender lo que nos sucede al margen de nuestra intención y nuestros designios? Toda propuesta teórica de comprensión y toda tentativa artística de interpretación de lo fortuito emergen de esta pregunta a modo de estructura de visibilidad o esquema de donación de sentido: indicar dónde reside y cuál es la naturaleza precisa de las fuentes del evento significativo parcialmente inescrutable que modifica inesperadamente nuestras vidas.

2)“Fortuito” es el acontecimiento excepcional de origen incierto que favorece o frustra la culminación de ciertos objetivos proyectados por un agente racional y moral con el fin de elaborar una existencia satisfactoria. Dado que el plano de incidencia de lo fortuito es el contexto de intereses de un sujeto o individuo, podemos concluir que aquello que distingue al azar es su naturaleza eminentemente práctica. En efecto, no es la dimensión estadística de lo fortuito lo que está en juego en la emergencia del concepto de azar, sino *la vivencia significativa de lo incomprensible* y el intento discursivo de configurar narrativa y explicativamente la existencia, entendiendo ésta como síntesis finita e inestable entre aquello que decidimos y aquello que sin más nos sucede.

3) La expresión “experiencia griega del azar” alude a las diversas estrategias de interpretación de lo fortuito presentes en la producción intelectual griega comprendida entre los poemas homéricos y la primera doctrina filosófica sobre la suerte y la casualidad diseñada por Aristóteles. Dichas estrategias tratan de responder de maneras diversas a una misma pregunta: ¿Cuáles son las fuentes del evento fortuito? ¿Dónde reside el carácter inescrutable de las excepciones significativas que pueblan nuestras vidas?

4) En el seno del mundo griego, las diferentes respuestas a la pregunta por el origen y la naturaleza de esa dimensión huidiza e incomprensible configuran fases diversas en la evolución de un problema fundamental de la religiosidad arcaica. Tal conflicto se aborda desde dos perspectivas. La primera, como el problema general de las relaciones entre el hombre y la *divinidad*. La segunda, como el problema de las relaciones entre el hombre y el *mundo*, entendido este último como ámbito de intervención de la divinidad. En efecto, el significado adquirido por el acontecimiento fortuito siempre dependerá de la interpretación que otorguemos a la dimensión de la trascendencia, debiendo entenderse “trascendencia” en un sentido histórico-descriptivo y no en los términos del creacionismo metafísico cristiano. Según esta definición fenomenológica sugerida por Aldo Magris, trascendente es todo aquello que opera de manera directa en la existencia cotidiana a pesar de escapar a las posibilidades de control, previsión y explicación racional del intelecto humano. La religiosidad griega identifica el enigma de la trascendencia con la dimensión de la divinidad en sentido amplio: Θεός, ὁ θεός, θεῖον, τὸ θεῖον, etc. El concepto de azar que barajemos dependerá directamente del modo en que sea interpretada esta dimensión trascendente.

5) La trascendencia se identifica con el problema de las fuentes y el sentido de los acontecimientos excepcionales relativos a los intereses humanos. A su vez, dichas fuentes remiten al horizonte de la divinidad, cuya interpretación en el mundo griego atraviesa distintas fases. ¿Qué rasgos caracterizan la esfera de lo divino? En un primer estadio de comprensión, la divinidad se define por los rasgos del poder desmesurado, la envidia, el capricho, la arbitrariedad y lo imprevisible. Esta concepción marca la epopeya homérica y se prolonga en los fragmentos conservados de la lírica arcaica. La realidad se divide en dos órdenes bien delimitados –los dioses y los hombres, Zeus y los mortales, la trascendencia y la inmanencia-, quedando el ámbito de la existencia humana siempre sometido al dominio de la divinidad. Lo divino es el poder ambiguo e insondable que conduce en la sombra el decurso de nuestras vidas. Por tanto, todo acontecimiento inesperado, significativo y de origen incierto será imputado al orden inescrutable de la trascendencia. Posteriormente, lo divino irá adquiriendo un perfil *racional y moral* articulado en torno a las nociones de Orden, Justicia y Buen Gobierno. En autores como Hesíodo, Solón y Esquilo, la necesidad de un distanciamiento con respecto a la idea arcaica del dios engañador conduce a una nueva interpretación de la

trascendencia: si bien sujetos al dominio de los dioses, los hombres se integran ahora en un orden cósmico en cuyo seno todo acontecimiento testimonia la justicia divina, infalible, sin duda, y en ocasiones incomprensible, pero nunca arbitraria. La tragedia sofoclea, aunque partícipe de la división del ser en dos regiones bien definidas, retorna al énfasis en la condición trágica del hombre, esto es, en la oscuridad que caracteriza los designios de la trascendencia. En este segundo momento, el evento significativo inescrutable será igualmente atribuido a la esfera de la divinidad, pero no ya como expresión de un poder arbitrario e incomprensible, sino como testimonio de una justicia moral que rige nuestras vidas. Por último, a partir del teatro de Eurípides y del florecimiento del pensamiento científico de la segunda mitad del siglo V a.C., la noción de la divinidad se verá sometida al enjuiciamiento de las facultades racionales del hombre, convirtiéndose, por tanto, en un residuo de la tradición cuyo completo exterminio no acabará de cuajar en manos del pensamiento ilustrado. Como resultado de esta nueva orientación del concepto de divinidad, el acontecimiento inesperado se convertirá, por fin, en *evento fortuito*, esto es, en la opacidad de un *hecho* que no esconde designios trascendentes y cuyo origen se pierde en los márgenes de indeterminación objetiva de los procesos naturales.

6) La evolución del concepto de divinidad en Grecia está relacionada con la asunción de dos perspectivas ontológicas globales completamente irreconciliables. Partiendo de la unidad de la experiencia humana de la trascendencia y de su traducción en diferentes nomenclaturas, podemos distinguir dos grandes cosmovisiones en las que descansan dos concepciones opuestas del acontecimiento fortuito:

a) Por un lado, el evento como ejecución inexorable de la voluntad divina o como cumplimiento inevitable del destino. El carácter fortuito de un acontecimiento cualquiera reside, por tanto, en la incapacidad del sujeto paciente para captar racionalmente el significado *ya siempre* fijado del evento. Las fuentes de este último se localizarían en la esfera de una estructura firme y omnicomprensiva que envuelve todas las cosas y legitima la aparición de los acontecimientos singulares.

b) Por otro lado, el evento como acontecimiento inesperado y parcialmente inescrutable en cuya vivencia se concreta la indeterminación objetiva de una

realidad desdivinizada, sostenida sobre el horizonte de la contingencia natural y el carácter no predeterminado de los acontecimientos futuros. Las fuentes del evento se pierden en una pluralidad indeterminada de interferencias mínimas que, accidentalmente, generan modificaciones relevantes en el decurso de nuestras vidas. La actitud especulativa prescinde entonces de todo principio de síntesis o clausura para abrirse al análisis de los fenómenos singulares, asumir la indeterminación objetiva de la naturaleza, promover la intervención libre (técnica y práctica) del individuo y, humanamente, exponerse a la irrupción del azar

Esas posibilidades de interpretación de *aquello que nos pasa* se generan en el interior de dos cosmovisiones que marcan la pauta de toda interpretación del hombre y de las relaciones del hombre con la dimensión de la trascendencia. En cuanto modelos integrales de interpretación de la totalidad de lo existente y de las relaciones entre el agente racional y dicha totalidad, parece posible hablar de tales planteamientos, respectivamente, como de una *ontología de la clausura* y de una *ontología de la contingencia*.

7) La naturaleza de este conflicto entre el ser humano y aquello que le acontece de modo parcialmente inescrutable al margen de su voluntad se traduce en la pregunta por las fuentes del acontecimiento fortuito: *¿Por qué me sucede esto precisamente a mí?* A lo largo de la primera parte de nuestro estudio hemos distinguido varias respuestas posibles al interrogante por las fuentes del evento. A pesar de sus diferencias, todas ellas insisten en el sometimiento del ser humano a fuerzas que van más allá de su capacidad de previsión, comprensión y control. Así, dentro de la literatura homérica y en la lírica arcaica hemos ubicado las fuentes de la vivencia inescrutable en la esfera de las divinidades olímpicas y en el designio inexorable de la totalidad de los seres y los acontecimientos según la *moira* (αἵσα, πότμος, μόρος). La identificación del evento fortuito con la intervención inesperada de una divinidad singular o con la ejecución del destino inexorable se extiende a través de los líricos con particular insistencia en Píndaro se prolonga hasta las tragedias de Esquilo y de Sófocles. Esta identificación de la irrupción inescrutable con lo divino se enmarca en la perspectiva global de sentido que hemos denominado ontología de la clausura. Al hilo de la épica, la lírica o la tragedia, encontramos en los primeros pensadores jonios una cierta secularización de los

principios ontológicos que, sin embargo, aún es deudora de la identificación de la realidad con una esfera o una totalidad perfectamente ligada y marcada por una norma inviolable de ajuste entre las partes. Tan sólo a partir del nacimiento del humanismo ilustrado en Atenas asistiremos a la crisis de los modelos tradicionales y a una verdadera evolución en la concepción de lo divino. Las facultades intelectuales y las posibilidades técnicas del ser humano sitúan al hombre ahora en el centro de toda consideración de la realidad y de toda intervención efectiva sobre la misma como horizonte de construcción. En este contexto, todos los ángulos de la realidad pasan a estar sujetos a los esquemas de la explicación causal y a la voluntad de dominio expresada en los mismos. Las fuentes de todo acontecer *para* el hombre encuentran fundamento *en* el hombre mismo y no ya en instancias sobrenaturales cuyos designios y voluntades nos son absolutamente desconocidos. Tal actitud completamente novedosa envuelve la obra de autores tan dispares como Anaxágoras, Demócrito, los sofistas, Eurípides, la medicina hipocrática o Tucídides. Sin embargo, a pesar del espíritu ilustrado que recorre sus escritos, o precisamente por ello, observamos un conflicto irresoluble: la constatación en el ámbito de la realidad de márgenes que escapan a explicación racional.

8) Las conclusiones a las que hemos llegado hasta el momento constituyen las coordenadas teóricas imprescindibles para la comprensión del vocablo que canaliza en Grecia la experiencia humana de la suerte y la casualidad: τύχη. La evolución de la familia léxica de τύχη desde los poemas homéricos hasta los escritos de Aristóteles es verdaderamente fascinante. En este intervalo de tiempo asistimos al nacimiento y al crecimiento de un vasto campo semántico cuya presencia en las diversas modalidades expresivas de la lengua griega testimonia la relevancia que va adquiriendo el cuestionamiento del azar en todos los ámbitos. La complejidad semántica y la riqueza conceptual del vocablo lo lleva, sin embargo, a asumir ocasionalmente significados diversos e incluso contradictorios, tanto en el interior de un mismo período o un mismo género como en la obra de un mismo autor. Ello podría conducirnos a la idea de que, en realidad, no existe una verdadera unidad de sentido en el horizonte del vocablo. Ahora bien, el término griego τύχη, a pesar de los diferentes contextos de uso en los que viene empleado y de los distintos significados que va adquiriendo dentro de los mismos, manifiesta una profunda *unidad de sentido*: τύχη es la expresión del encuentro significativo entre la singularidad del individuo y la exterioridad que lo contiene.

9) Teniendo en cuenta dicha unidad de sentido y atendiendo a la perspectiva semántica, podemos distinguir tres valores fundamentales en el empleo del vocablo. Dichos valores se sitúan en dos fases bien definidas que van delimitando su configuración semántica y su flexibilidad como instrumento teórico en el interior de la ontología oclusiva y la ontología de la contingencia:

a) En un primer momento, el valor de τύχη se define por su *sometimiento a la esfera de la divinidad*. Τύχη se entiende bien como la *personificación* de la divinidad en sus primeras apariciones en Hesíodo y los himnos homéricos, bien como *función* de lo divino (especialmente en Píndaro), es decir, como expresión del poder y la voluntad de los dioses que envían a los hombres aquello que les corresponde. En este contexto, τύχη designará inicialmente todo aquello que los dioses disponen para los hombres, evolucionando con posterioridad hacia la expresión del encuentro entre la divinidad que fabrica y prepara el acontecimiento y el mortal que lo recibe de modo inesperado, abrupto y parcialmente incomprensible. Desde este perfil divinizado, el vocablo irá adquiriendo una autonomía cada vez mayor que se traducirá como personificación abstracta. Τύχη llegará incluso a servir de modelo explicativo para dar cuenta del comportamiento del resto de los dioses, que actúan igual que ella.

b) En el contexto de la revolución intelectual acaecida en la Atenas del siglo V a.C., τύχη pasará a independizarse de todo carácter divino en sentido arcaico, posibilitando la emergencia del concepto de azar como indeterminación objetiva en el horizonte de una realidad despoblada de potencias divinas. Para entonces, la apoteosis del humanismo ilustrado habrá desafiado el poder de lo incierto presente en el sustantivo gracias a la exaltación de las facultades racionales y técnicas del hombre, que sustituyen la actitud pasiva del mortal –receptor de los dones preparados por los dioses- por la intervención directa del agente racional - que transforma, construye, domina y comprende la realidad-. La verdadera obsesión del pensamiento ilustrado será someter definitivamente todo concurso del azar en el seno de la vida humana. La potencia de lo inconmensurable, sin

embargo, se perfilará como un ángulo de resistencia anclado en la propia condición humana y en su relación con el mundo inmediato.

10) Dentro de estas fases emergen, como decíamos, tres valores semánticos fundamentales del vocablo τύχη. El sustantivo acoge paulatinamente adquiere paulatinamente nuevos valores significativos que se prolongarán a la perfección en el futuro concepto filosófico del azar. Dichos valores quedan localizados en tres nociones principales que responden a tres momentos distintos de la creación intelectual griega: a) *el encuentro*: τυγχάνω y los orígenes del término en Homero; b) *el envío*: τύχη θεῶν o el azar como función de la divinidad; c) *el caso*: τύχη ἄδηλος y la secularización del evento fortuito.

10.1) En el seno de la poesía homérica, encontramos un primer valor fundamental del verbo τύγγανω que remite a la idea del *encuentro* en todas sus formas. Éstas son las notas distintivas del τυγχάνω homérico:

a) τυγχάνω es, en Homero, el verbo de los encuentros por excelencia. Dicha unidad de significación del término τύχη se mantendrá sin cambios en toda la literatura posterior. En un primer momento y principalmente en el seno de la *Ilíada*, su contexto de aplicación es el ámbito de la batalla. Forma parte, por tanto, del vocabulario bélico y designa el contacto entre un arma y el cuerpo del enemigo, o el atuendo guerrero del mismo, como resultado de un embate o lanzamiento. El encuentro queda localizado en el espacio y se caracteriza por su concreción explícita y por las consecuencias inmediatas que desencadena: generalmente la muerte o el padecimiento de heridas. El sentido fundamental del verbo en el vocabulario bélico estriba no tanto en el carácter teleológico o fortuito del encuentro, -el acierto o el error- como en la expresión plural del contacto entre un curso de acción determinado (arremeter, lanzar) y un estado de cosas (un cuerpo, una parte de un cuerpo), así como de la situación resultante. Dependiendo de las diferentes construcciones en las que aparece τυγχάνω, el

encuentro se define bien como contacto con un objetivo perseguido y alcanzado (éxito) bien como contacto con un objetivo no perseguido pero alcanzado (error, fallo, fortuna).

b) Al margen de los ejemplos circunscritos al escenario de la batalla, existen otras instancias significativas en las que el encuentro se configura en el ámbito lúdico del concurso, la competición o en el terreno de la caza. En ellos, la estructura es prácticamente idéntica a la del vocabulario bélico: *τυγχάνω* designa el estado resultante de una acción como encuentro o desencuentro entre el arma y el blanco. El acierto implica la victoria y, por tanto, la obtención de los premios. Asimismo, en el caso de la caza, *τυγχάνω* se limita a designar el tino en el lanzamiento del arma contra la presa o el contacto con un punto del cuerpo de la misma. Tanto en el caso del vocabulario bélico como en el interior del contexto atlético, cinegético y lúdico, las apariciones de *τυγχάνω* en la *Ilíada* muestran un predominio de la dimensión espacial, física y concreta del encuentro.

c) A partir de algunos empleos en la *Odisea* observamos, sin embargo, una ampliación del horizonte semántico de *τυγχάνω*. La *Odisea* desplaza la preponderancia del contexto bélico y orienta el sentido del verbo hacia la expresión de relaciones más abstractas como la amistad, el afecto o el socorro. El encuentro continúa siendo el significado fundamental, pero se invierte el orden de los términos. Si en la *Ilíada* *τυγχάνω* expresaba preferentemente el contacto de un arma con un punto concreto del espacio (un cuerpo, una región de la armadura) como resultado de una acción de ataque, la *Odisea* intensifica la posición del sujeto como receptor o destinatario del encuentro. De este modo, el sujeto de la acción no es ya el que genera la posibilidad del resultado, sino el que la disfruta o la padece. *Τυγχάνω* expande su significado hacia la idea de la recepción humana de un objeto o de un valor abstracto. De este modo, comienza a configurarse ya el cauce expresivo para el encuentro significativo en la esfera de la relevancia práctica: *τυγχάνω* indica el suceso acaecido *para* el individuo y, por ende, todo aquello que le llega, le pasa y le acontece (un hombre recibe ayuda por parte de otro o consigue un botín, felicidad, amistad, etc.). La idea de

contacto físico evoluciona hacia un sentido más abstracto que terminará por designar, a partir de Homero, el encuentro entre el mero acontecer de lo que sucede y su absorción por parte del individuo en una red de significación práctica que identificamos con la existencia singular de cada agente racional. En este sutil paso desde el encuentro espacial hacia el evento relativo a los intereses humanos es, a nuestro juicio, donde se engendra la posibilidad de una posterior reflexión en torno a la asunción práctica del devenir por parte del agente racional, quien construye narrativamente su propia vida a través de la transformación de lo sucedido en acontecer significativo.

d) Por último, la idea del encuentro favorece la expresión de la coincidencia espacio-temporal entre individuos y/u objetos en momentos precisos del tiempo y en lugares concretos del espacio. Desde esta designación espacio-temporal, queremos llamar la atención sobre el sentido fáctico de τυγχάνω, que subraya el empleo del verbo para dar cuenta de los hechos, bien en la dimensión real e histórica de lo acontecido, bien en la dimensión irreal de lo posible.

10.2) En la literatura posterior a Homero asistimos a un enriquecimiento semántico del vocablo condensado en el segundo valor fundamental de τύχη: el *envío*. Partiendo de la proximidad entre τυγχάνω y τεύχω como trasfondo común del sustantivo τύχη, observamos una clara evolución semántica y conceptual. En efecto, a través de un análisis semántico del verbo τεύχω en los poemas homéricos y desde la asunción de su pertenencia a la familia del término τύχη, acudimos a las obras de Píndaro, Esquilo y Sófocles con el convencimiento de que es en ellas donde el término comienza a cobrar una solidez específica. En ellas encontramos un verdadero enriquecimiento del significado y la orientación conceptual de la familia léxica del vocablo, cuyas líneas fundamentales se encuadran en lo que hemos denominado una ontología de la clausura, esto es, una interpretación de la totalidad del mundo desde la asunción del destino como unidad de síntesis que singulariza, contiene y explica toda ocurrencia significativa en el plano de los intereses humanos. En el interior de este esquema de interpretación, τύχη representa el canal de ejecución de la trascendencia, identificada por los diversos autores con las figuras de la voluntad divina, Zeus o la esfera de la deidad en sentido

amplio. Una esfera que contiene ya siempre el sentido de aquello que, sin embargo, necesita ser desplegado en el orden de la temporalidad y descifrado por el intelecto humano. La ocasión, la vivencia o la experimentación de acontecimientos significativos inescrutables condensan el significado central que hemos querido subrayar en esta fase del pensamiento antiguo: el encuentro fortuito del hombre con eventos relevantes queda interpretado como la recepción por parte del mismo de los distintos envíos de la trascendencia, los destinos de la divinidad que, dado su origen inconmensurable, se presentan necesariamente como trastornos decisivos o momentos cruciales. En todo caso, la presencia de *τύχη* indica la *acción de entrega* al mortal de la parte asignada al ser humano en el interior de una implacable distribución trascendente. Una ejecución que, en su acaecer, perfila con claridad los límites de la condición humana. En el seno de esta distancia infinita que separa al dios y al mortal se despliega el significado de *τύχη*: en un universo regido por los designios inmutables de la trascendencia, *la experiencia humana del azar se identifica con la vivencia del destino*. De este modo, el empleo de *τύχη* en autores como Píndaro, Esquilo o Sófocles contribuye a la delimitación del significado del vocablo como la manifestación y ejecución del poder de la trascendencia, que irrumpe en las diferentes trayectorias de la vida humana. Como tal, dicho poder no hace sino expresar la perfecta unidad que reúne la pluralidad de los acontecimientos en un plexo de sentido cuya captación global escapa, sin embargo, al conocimiento limitado de la razón humana. En el espacio de incomprensión que se abre entre la ejecución irreversible de *lo que ha de ser* y la interpretación racional de *lo que acontece* emerge *τύχη*, nombre para la intersección entre la identidad de todas las cosas y la ocurrencia singular de cada una de ellas. Finalmente, *τύχη* representa la irrupción que desbarata la normalidad de la existencia, imponiendo una verdadera catástrofe, un devenir inesperado y radical que desplaza al individuo con respecto a la posición que hasta entonces ocupaba.

10.3) Por último, *τύχη* asume el valor del *caso*, lo que sin más acontece o se da, promoviendo así la posibilidad de un concepto de azar despojado de connotaciones religiosas y propuestas de síntesis absoluta. A partir de la segunda mitad del siglo V a.C., el pensamiento ilustrado advierte una secuela de la divinidad arcaica en el interior de nuestro vocablo griego. *Τύχη*, hasta el momento identificada con la voluntad y la racionalidad divinas –como manifestación de un orden objetivo, universal y clausurado–

experimenta una notable metamorfosis en sintonía con el espíritu racionalista. Tanto en manos de la sofística como de la medicina, de la filosofía natural de Anaxágoras y Demócrito como de la poesía eurípidea o la historiografía de Tucídides, τύχη se convierte en el nombre que designa la quiebra en el interior de todo proyecto de racionalización global de la realidad, la instancia antagónica y amenazante que confronta las coordenadas ilustradas del conocimiento, la previsión y el control con los rasgos esencialmente paralógicos de la irregularidad, la imprevisibilidad y la indeterminación. La proximidad existente hasta entonces entre la dimensión (trascendente) de la racionalidad y la voluntad divinas deja paso, por tanto, a una emancipación del término con respecto al dominio del pensamiento. Τύχη ya no expresa el acto de la trascendencia o la ejecución de su voluntad, sino que aparece como testimonio ilustrado de la imposibilidad de construir de manera autónoma y *sin fisuras* la complejidad de la propia existencia y de dominar la totalidad del ser desde los fundamentos de la razón. Τύχη, en definitiva, se convierte en verdadera τύχη ἄδηλος, siendo el carácter oculto que dicha expresión sugiere no ya la prueba de un horizonte misterioso que opera más allá de lo humano, sino la apuesta por un abandono de las síntesis omnicomprensivas del pensamiento arcaico en favor de la reducción de la complejidad natural a principios racionales y a explicaciones causales. A pesar de la naturalización de las fuentes de todo evento significativo, el humanismo ilustrado habrá de asumir la presencia de un margen de irracionalidad inexplicable en toda empresa humana, tanto en un sentido práctico como epistemológico.

11) Tras la crisis de modelos tradicionales promovida por el racionalismo y el naturalismo científico, el problema del azar convoca nuevos interrogantes: una vez despojado el universo -que nos contiene y demanda inteligibilidad- de explicaciones teológicas, ¿dónde localizar las fuentes de aquellos eventos que aún irrumpen de manera inexplicable y significativa en un proyecto vital orientado a la felicidad? ¿Qué significa τύχη al margen de su consideración en la esfera de la trascendencia divina como su expresión o su instrumento? La filosofía de Aristóteles responderá a este desafío en un tono completamente distinto del que hemos conocido en la épica, la lírica, la tragedia y la prosa científica. Con todo, es importante insistir en que no nos encontramos ante una respuesta definitiva al enigma de lo fortuito, sino ante una contribución, desde la prosa especulativa, a la experiencia humana fundamental de la incertidumbre plasmada en los

diferentes géneros literarios de la producción literaria griega. Una contribución que ha sido con frecuencia recibida en los círculos filosóficos con desinterés y sin un análisis preciso. Prueba de ello son los frecuentes errores de interpretación que encontramos entre algunos estudiosos del pensamiento aristotélico.

12) La propuesta aristotélica se fragua conceptualmente en el interior de las lecciones de filosofía natural (*Física* II, 4-6) y se prolonga en los escritos éticos (*EN* I, 9-10; *EE* VIII, 2 y *MM* II, 8, especialmente). Si atendemos a la recepción de la doctrina global, observamos que esta última ha sido concebida tradicionalmente como un ámbito residual de la filosofía de Aristóteles. A nuestro entender, esta es una de las razones que justifica el hecho de que buena parte de los trabajos realizados hasta el momento en torno a *τύχη* y *αὐτόματον* resulten parciales y contengan graves errores de interpretación.

12.1) La parcialidad de las investigaciones especializadas en torno al azar aristotélico se concreta básicamente en dos aspectos. En primer lugar, el tratamiento específico de la doctrina de *τύχη* y *αὐτόματον* por parte de los comentaristas suele quedar inscrito en estudios globales acerca de la física o la ética aristotélicas, configurando por lo general un apéndice de escasa relevancia a los asuntos centrales de la teoría de las causas – *τύχη* y *αὐτόματον* como αἰτία κατὰ συμβεβηκός en *Fís.* II, 4-6- y de la εὐδαιμονία –εὐπραξία, εὐτυχία y εὐδαιμονία en *EE* VIII, 2, *MM*, II, 8 y *EN* I, 9; 10-. Dichos trabajos representan exposiciones exhaustivas de la física o la ética de Aristóteles que ensayan aproximaciones tangenciales y siempre breves a *τύχη* y *αὐτόματον* en los escritos físicos y a εὐτυχία en los escritos éticos, contribuyendo con ello a una valoración subsidiaria del problema del azar. En segundo lugar, se observa una marcada tendencia a considerar la cuestión de la casualidad y la fortuna en el pensamiento de Aristóteles desde perspectivas excluyentes, esto es, bien desde la dimensión estricta de la ciencia natural como causa accidental en el ámbito de los fines, bien desde el seno de la filosofía práctica como fuente de la prosperidad externa o teoría de la intuición. Dichas tendencias ignoran por completo la profunda vinculación existente entre los órdenes de la *Physis* y la *praxis* como clave de interpretación del fenómeno fortuito ejemplificado en el vocablo griego *τύχη*.

12.2) Por su parte, los errores de interpretación más frecuentes a los que nos referíamos son estos: a) la doctrina elaborada en *Fís.* II, 4-6 está repleta de contradicciones internas (Torstrik, Mansion, Ross) y merece ser enmendada. Asimismo, el uso relajado de la distinción *τύχη* – *αὐτόματον* testimonia, a juicio de los especialistas, una de estas tres opciones: la debilidad de la doctrina (Ross), negligencias de estilo por parte de Aristóteles (Mansion) o, por último, el carácter corrupto de los pasajes de *Física* II, 4-6; b) el azar es un obstáculo o frustración a la actividad teleológica de la naturaleza (Zeller y Mansion).

13) Frente a estas sugerencias, descubrimos la presencia de una coherencia interna indudable en los pasajes de la *Física*. Si atendemos al empleo de *τύχη* y *αὐτόματον* en *Física* II, 4-6 y en el resto del *corpus*, descubrimos una clara evolución en la doctrina aristotélica del azar. Una evolución constatable a lo largo de tres capítulos fundamentales que, lejos de ser redactados o dictados al modo de una unidad homogénea y compacta, nos ofrecen muestras de un cierto perfeccionamiento doctrinal por parte de su autor. En concreto, la presencia de *τύχη* en II, 4-5 como término aglutinante de los acontecimientos fortuitos en el orden de lo natural y de lo intencional, contradice claramente la definición explícita de II, 6 y apoya la hipótesis de que, en un primer momento, el problema del azar en sentido amplio es abordado por el estagirita mediante el empleo genérico del vocablo *τύχη*. Sólo posteriormente dicho empleo se verá restringido al plano de los asuntos humanos. La coherencia interna de estos pasajes es indudable. Sus contradicciones proceden, sin duda, de la naturaleza dialéctica del método de investigación aristotélico y de la proximidad con el lenguaje ordinario que, como de costumbre, constituye la primera fase de la investigación filosófica. Un lenguaje ordinario que admite sin dificultad un uso de ambos vocablos relajado e intercambiable.

14) Con respecto a la identificación de lo fortuito con un dominio subsidiario en el pensamiento aristotélico, hemos subrayado la necesidad de concebir esta doctrina en la clave de una unidad de fondo que marca toda la filosofía de Aristóteles. En este sentido, la teoría de *τύχη* y *αὐτόματον* presentada en *Fís.* II, 4-6 y el tratamiento de la fortuna en las éticas aglutina algunas de las preguntas fundamentales del pensamiento del estagirita. Y ello, además, en la medida en que constituye un eje conceptual en el que se

dan cita la metafísica, la física y la ética. En efecto, el problema del azar convoca las cuestiones claves del accidente en el plano metafísico, la contingencia en el terreno cosmológico, el movimiento en el orden físico y la libertad en el dominio de la praxis. Por ello, concluimos que la verdadera plataforma desde la que debe ser interpretada la doctrina aristotélica del azar es *Física* II, 4-6. En estos pasajes queda fijado el perfil conceptual que permite una aproximación teórica a la esfera de los acontecimientos fortuitos. Ahora bien, ello no significa que dicha doctrina restrinja su alcance al orden del dinamismo natural o biológico. En efecto, en los pasajes de la *Física* encontramos la vinculación metafísica-física-ética que genera el espacio reflexivo en que es posible conceptualizar el fenómeno fortuito. A nuestro entender, la doctrina expuesta en *Fis* II, 4-6 conjuga a la perfección las dimensiones física y práctica y nos ofrece la aportación genuina de la doctrina del estagirita. Esta conjunción no está presente en los escritos éticos, donde también encontramos un tratamiento específico de la fortuna, pero desprovisto de la precisión conceptual que caracteriza los pasajes de la *Física*. Todo ello se manifiesta con claridad en un análisis pormenorizado de la caracterización aristotélica del fenómeno fortuito en *Física* II, 4-6.

15) Atendiendo a la distinción de tipos de eventos realizada en *Física* II 5, los hechos debidos a τύχη y αὐτόματον se definen por su naturaleza excepcional, accidental y teleológica. Desde un criterio temporal y de frecuencia (relativa, no absoluta), lo fortuito es aquello que no se produce ni siempre ni la mayor parte de las veces. Desde un criterio causal, lo fortuito es la causa accidental de lo que no se produce ni siempre ni en la mayor parte de los casos o, tomando el enfoque resultativo, un resultado excepcional y coincidente derivado de causas accidentales. Por último, desde un criterio teleológico, fortuito es el acontecimiento irregular causado accidentalmente que pertenece al orden de los fines. En efecto, algunos acontecimientos se producen con vistas a un fin (ἔνεκά του) otros no (οὐχ ἔνεκά του). A juicio de Aristóteles, fortuitos son aquellos eventos excepcionales producidos de modo accidental que, sin embargo, pertenecen al orden de las cosas que suceden “para algo” o “con vistas a un fin”.

16) Tres son, por tanto, los rasgos definitorios del acontecimiento fortuito: excepcionalidad, accidentalidad y teleología. A través de ellos se desenmascara el fundamento metafísica y cosmológica del azar (excepcionalidad y accidentalidad), a la

par que el orden de los intereses humanos se posiciona como el ámbito privilegiado de interpretación de lo fortuito (teleología). En efecto, la excepcionalidad queda garantizada en una cosmología que habilita en su interior una región para la contingencia natural. Por su parte, un universo que integra la contingencia es un plano dinámico que posibilita el movimiento del ente natural, siendo este movimiento precisamente contingente y no necesario, marcado, pues, pues la regularidad y el orden cósmico, pero abierto a la posibilidad de la excepción, la indeterminación y la frustración. Desde la perspectiva estructural que subyace a estos planteamientos, i.e., en términos metafísicos, el universo de la contingencia es el contexto dinámico en el que la existencia del accidente queda garantizada: el ser no se reduce al pensar ni puede ser objeto de ciencia en todas sus dimensiones, pues existe siempre un reducto de indeterminación no predecible ni convertible en concepto. Este reducto, siendo impensable, es real en toda su plenitud y genera efectos. Asimismo, la inclusión de lo accidental descarta por definición algunas tesis filosóficas de hondo calado, las mismas, por cierto, que descarta la asunción de la contingencia natural en el plano del devenir: las tesis deterministas, incompatibles con lo fortuito en sentido estricto. El azar es causa accidental o resultado imprevisto, concreción, en definitiva, de la contingencia natural y la accidentalidad estructural en un marco de intereses humanos.

17) La concreción de la accidentalidad y la contingencia en el seno de la praxis es probablemente el aspecto más delicado de la doctrina aristotélica. Su formulación nos es conocida: lo fortuito es accidental y es excepcional, pero, ante todo, es teleológico. En el significado que damos a esta afirmación se juega nuestro concepto de azar, y en su correcta interpretación aparece también el sentido práctico de lo fortuito como dimensión rectora de los análisis aristotélicos. El perfil teleológico de lo fortuito reside en la expresión ἔνεκά του. Dado que el propio Aristóteles contrapone de modo irreconciliable lo que se produce con vistas a un fin y lo meramente azaroso en diversos lugares del *corpus*, y dado que el sentido causal explicativo de esta expresión es, precisamente, “en virtud de un fin” o “para algo” en términos causales-finales, es evidente que el estagirita emplea el término para designar acontecimientos fortuitos en un sentido secundario y distinto del causal-explicativo. Ese sentido es el práctico: los acontecimientos fortuitos son teleológicos, además de accidentales y excepcionales, porque generan modificaciones relevantes en el plexo de deseos, intereses y proyectos de un individuo en la ejecución diaria de su propia vida. Dichas modificaciones no son

entendidas al modo de fines que operan en el origen de un curso de acción intencional como su causa final, sino como resultados inesperados e involuntarios que, no coincidiendo con los objetivos reales que ponen en marcha un curso de acción intencional, desembocan accidentalmente en resultados positivos (buena fortuna) o negativos (mala), esto es, resultados de cierta relevancia práctica para un sujeto.

18) Si aceptamos la interpretación de la teleología de lo fortuito en términos de significación práctica, podemos rechazar también la por otro lado muy sugerente propuesta de Wolfgang Wieland: la teleología del “como si” o *Teleologie des Als Ob*. Lo fortuito ya no sería, como defiende el pensador alemán, aquello que se produce como si cumpliera un fin o un objetivo que podría haber sido proyectado por un agente racional (de ser así, en efecto, no podríamos integrar la mala suerte en una conceptualización de lo fortuito, pues las desgracias no ocurren como si respondieran a un objetivo que el paciente hubiera escogido deliberadamente en una situación hipotética). Antes bien, lo fortuito sería la irrupción inesperada y no atribuible a causas determinadas de un encuentro puntual que *de hecho* cumple o satisface un fin, entendiéndose fin como espacio de significación práctica y no como causa final: la integración real de lo acontecido en una red de interés práctico beneficiando o perjudicando a un individuo.

19) Siendo este el marco de interpretación del azar, podemos concluir que no existe contraposición alguna entre el orden teleológico y el orden azaroso. Antes al contrario: lo fortuito sólo es posible en el interior del marco teleológico. Únicamente en el interior de trayectorias intencionales orientadas a fines es posible la emergencia de irrupciones accidentales que contribuyen u obstaculizan la satisfacción de esos mismos fines o de otros no proyectados en el origen de esa trayectoria. De este modo, el ámbito de lo fortuito queda indisolublemente unido al orden del pensamiento humano y de la estructura racional de la acción intencional (τύχη y δίανοια)

20) Llegados a este punto, hemos de preguntarnos por las implicaciones prácticas de la proximidad conceptual entre lo fortuito y el plano de la razón humana. En la medida en que la estructura intencional de la acción racional viene considerada como condición

necesaria de la emergencia del azar, τύχη queda sometida a la dimensión de la praxis humana. Pero, por ello mismo, también al particular modo en que dicha praxis se despliega en el orden del tiempo mediante el instrumento aristotélico de la elección (προαίρεσις). Al restringir el sentido propio de la praxis al ámbito de lo que puede ser elegido o rechazado, Aristóteles está intensificando el plano de la singularidad existencial del sujeto humano. En efecto, el acontecimiento fortuito y, con él, la apertura de campos de significación práctica inesperados y relevantes en el seno de la acción racional, implican que el movimiento conforme a fines del universo natural alberga en su interior un nivel de sentido existencial posible. Con ello queremos decir que, merced a la acción racional, el plano del dinamismo natural se abre a una modalidad del ser práctico que no puede ser identificada ya con el conocimiento científico ni con la mera organización armónica de lo inanimado. El devenir natural es y *puede ser*, además, tiempo e historia, tiempo narrativo e historia singular, en la medida en que acoge en su seno la complejidad irrepetible de un proyecto vital configurado mediante la combinación entre el decurso natural del mundo, la elección racional del ser humano y el acontecimiento accidental significativo. Es en este sentido que τύχη constituye un dispositivo de intensificación de la singularidad de la existencia. Ciertamente, el devenir natural y la acción práctica se entremezclan en el plano de la acción humana, que interviene en el mundo y genera un sentido práctico y existencial sobre el mismo. Pero esa intervención no queda reducida a los polos de la naturaleza y el pensamiento, del mundo y la acción, si se quiere, sino que el propio mundo y la propia acción están ya siempre entretejidos con los límites del mismo mundo y de la misma acción, esto es, con las irrupciones singulares que no proceden ni de la organización estructural del mundo ni de la decisión del sujeto. Ante la irrupción de semejantes acontecimientos inesperados, el pensamiento reclama una integración de lo singular puro en el contexto narrativo de la propia existencia. Esa integración se produce siempre y únicamente en el ámbito de la praxis, es decir, en el horizonte de una existencia singular que *selecciona* como significativos aquellos eventos que no proceden de un esquema intencional de intervención y acción sobre el mundo. El caso fortuito intensifica la singularidad de nuestras vidas porque demanda una integración también singular e irrepetible del devenir en una totalidad narrativa estrictamente subjetiva.

21) Desde la perspectiva de los escritos prácticos encontramos una prolongación de estas conclusiones en las éticas de Aristóteles. Ciertamente, el marco que delimita la reflexión sobre lo fortuito es distinto en sede física (el acontecimiento excepcional, accidental y significativo) y en sede ética (la felicidad del ser humano y el papel que juega lo fortuito en la consecución de la misma). Sin embargo, como defiende Jonson frente a Kenny, existe una identidad subyacente a los diversos enfoques de la *Física* y las éticas. Ciertamente, Aristóteles dedica sus esfuerzos a reflexionar sobre el evento fortuito en cuanto tal a lo largo de libro II de la *Física*, mientras que en las éticas, guiado por una investigación sobre la felicidad humana, parece concentrarse en la condición auxiliar y complementaria de la prosperidad externa para la vida buena, y no en el acontecimiento puntual, accidental y parcialmente comprensible que irrumpe en la cotidianidad de un sujeto. Sin embargo, pese a estas diferencias, lo que sigue en juego es, a nuestro juicio, la dimensión práctica de lo fortuito, a saber: el modo en que las trayectorias intencionales y los proyectos vitales de los seres humanos se ven significativamente alterados por factores, eventos o circunstancias no reducibles a su previsión y control. Las cuestiones relativas al azar, la suerte y la casualidad que interesan al estagirita en sede ética son las siguientes: qué papel juega τύχη en la consecución de la felicidad humana y en qué consiste la condición de afortunado o εὐτυχής aplicada a cierto tipo de individuos, es decir, por qué algunos seres humanos parecen ser favorecidos siempre o regularmente por el contexto situacional en el que se insertan, siendo así que la suerte no es en ningún caso fuente de regularidad.

22) La dimensión práctica del azar queda patente en los escritos éticos a través de la vinculación entre εὐδαιμονία, εὐπραξία y εὐτυχία. Si trasladamos la elucidación conceptual de la *Física* al ámbito de los asuntos humanos, observamos un marco de problemas idéntico al anterior: la vida humana, desarrollada en el tiempo y en el orden contingente del universo natural, queda inscrita ya siempre en un contexto circunstancial que, como señala el profesor Vigo, resulta tanto limitativo como posibilitante. El buen vivir y el buen hacer, en cuanto incardinados en el mundo, no son a los ojos de Aristóteles actividades inmunes a las condiciones de la vida fáctica. De manera que la existencia moral y el éxito de la misma siempre quedarán expuestas a ciertos grados de incertidumbre concretados ocasionalmente en alteraciones significativas de relevancia subjetiva. La εὐπραξία está condicionada siempre y necesariamente por la indeterminación inscrita en el horizonte que la hace posible. En

este sentido, no basta con el recto hacer y con la vida virtuosa para lograr una vida plena y satisfactoria, pues la vida, la vida humana singular es, en última instancia, la peculiar combinación entre la intencionalidad regulada del hacer humano y la facticidad bruta e incalculable del devenir. Por ello, toda actividad bien lograda habrá de contar con un cierto grado de buena fortuna: toda εὐπραξία requerirá cierta dosis de εὐτυχία, es decir, dependerá *en cierta medida* del carácter favorable o adverso de lo que sin más acontece a un individuo al margen de sus decisiones. Asimismo, al igual que no es posible una ejecución plena de la propia singularidad al margen de los avatares de la suerte, la εὐδαιμονία, en cuanto actividad del alma de acuerdo con la mejor de las virtudes a lo largo de una vida entera, tampoco podrá prescindir de la τύχη.

23) En relación con el triángulo conceptual señalado más arriba, el gran logro aristotélico reside, a nuestro juicio, en su habilidad a la hora de ajustar la reflexión ética a las condiciones de su propio objeto, es decir, al carácter íntimo de la vida humana como plano abierto a la indeterminación, el azar y la incertidumbre. Pese a ello, conviene insistir en que la asunción de lo fortuito adquiere en el pensamiento práctico de Aristóteles la identidad de un “dios menor”. En efecto, la fortuna no es ni puede ser nunca fuente de la vida buena ni parte integrante de la definición de la felicidad. El desarrollo excelente de la existencia humana depende, aunque no de manera absoluta, sí, en cambio, principalmente, de la organización interna de las disposiciones de acuerdo con el ejercicio de la razón. Una razón que, no obstante, habrá de saber ajustarse prudentemente a las condiciones situacionales en que se ejecuta la vida del sujeto. En este sentido, la εὐτυχία funciona como fuente de los bienes externos; aquellos que, no siendo desde luego condición suficiente de la felicidad, contribuyen sin embargo a la consecución de la misma o garantizan, al menos, la plataforma mínima desde la que poder ejercer nuestras disposiciones. El azar funciona, en fin, no sólo como límite de las capacidades intelectuales y de las posibilidades vitales del ser humano, sino también como estímulo constante que obliga al individuo a manejarse de manera virtuosa en esa constante exposición a la posibilidad de lo indeterminado y en la asimilación del infortunio. La vulnerabilidad de la vida humana es también la posibilidad de un ejercicio excelente de la misma.

24) Por último, la pregunta que interesa a Aristóteles en los escritos éticos una vez investigadas las condiciones de la vida buena en relación con los bienes externos es la siguiente: ¿qué significa ser afortunado? ¿Por qué algunos seres humanos parecen gozar continuamente de buena fortuna? Examinando particularmente los pasajes de EE VIII, 2 llegamos a las siguientes conclusiones: el análisis de *EE* nos ofrece un examen sobre las distintas fuentes posibles que subyacen a la condición de hombre afortunado. La buena fortuna no puede proceder ni del intelecto ni del favor de la divinidad. La suerte, en efecto, es contraria a la razón y a su proceder regular. Por su parte, sólo una divinidad caprichosa e insondable amaría a quienes no merecen premio alguno. Siendo así que muchos insensatos y numerosos hombres despreciables también son llamados afortunados, y que no aceptamos tal imagen de la trascendencia, la fuente de la buena fortuna ha de ser rastreada en otro lugar. Llegamos así a la noción de φύσις. La εὐτυχία, al igual que el color de los ojos o el tipo de cabello, existe por naturaleza. Sin embargo, la naturaleza es por definición fuente de orden y regularidad, mientras que el dominio de τύχη se caracteriza por la indeterminación, la irregularidad y la infrecuencia. Es por ello que la buena fortuna debe ser entendida no ya como resultado del puro azar, sino como expresión de un buen nacimiento y de una condición superior. En definitiva, εὐτυχία ha de ser entendida en términos de εὐφύια. En opinión de Aristóteles, la εὐτυχία debe ser sustentada en el concepto de ὁρμή. Gracias al impulso del que están naturalmente dotados, cierto tipo de individuos logra el éxito en sus acciones a pesar de emplear razonamientos inadecuados y desviados. Se trata, por tanto, de una buena fortuna que opera al margen de la razón pero conforme al apetito natural de lo bueno, lo adecuado y lo deseable. Si preguntamos, por último, cuál es la fuente de la que emerge la εὐτυχία natural, hemos de convenir en que dicha fuente, en cuanto principio que mueve y gobierna todas las cosas, se identifica con la divinidad o dios. La εὐτυχία se fundamenta, por tanto, en la naturaleza y, por ende, en Dios como causa primera de la naturaleza. Una causa que, sin embargo, no insufla con el impulso natural, la inspiración o el entusiasmo a todos y cada uno de los hombres, sino a un grupo de, precisamente, “afortunados”. Hombres que, a diferencia del resto, son incapaces de deliberar y no necesitan ni mucho menos hacerlo, ya que cuentan con la capacidad de acertar directamente en el blanco sin necesidad de razonamiento siempre que ejecutan sus acciones.

25) La hipótesis teológica de Aristóteles no satisface los intereses de nuestra investigación. Y ello por cuanto el marco de nuestro estudio viene descrito por la condición humana abierta a la incertidumbre y el azar y gobernada, en la medida de lo posible, por la estructura intencional de la acción. Los inspirados de los que habla Aristóteles no son, por tanto, ejemplos, casos o ejemplares de seres humanos “comunes y corrientes”. ¿Podemos decir que dichos individuos no pueden ser afortunados por el mero hecho de que no gozan del regalo de la divinidad? En absoluto. Los seres humanos capaces de deliberación y, por ende, no habitados por el dios, pueden, en cuanto hombres, ser afortunados. Pero nunca en el modo *permanente* en que lo son los sujetos entusiasmados o tocados por la divinidad. Tal es, por tanto, el tipo de buena fortuna que nos parece verdaderamente relevante en una aproximación filosófica a la felicidad humana y al papel de la prosperidad externa en el interior de la misma, a saber: la buena fortuna *accesible* a seres humanos que no actúan conforme a un impulso natural orientado naturalmente –divinamente–, sino mediante la razón y la deliberación en pos de lo humanamente deseable. En este sentido, Aristóteles concluye su examen distinguiendo un segundo tipo de buena fortuna o εὐτυχία, la de aquellos hombres que prosperan en contra de su impulso. En estos casos, hablamos de individuos afortunados allí donde se produce una trayectoria intencional conforme a fines y de acuerdo con el esquema deliberativo, pero sin concurso de la inspiración divina. Si el resultado de dicho curso de acción es distinto o más positivo de lo planeado por el agente, hablamos de buena fortuna –y, al contrario, si es distinto y negativo, de mala fortuna–. Una buena fortuna, en efecto, que coincide aquí con la restricción que veíamos en la *Física*, a saber, aquella que declaraba la imposibilidad de asumir una suerte continua. La contradicción entre el carácter irregular de la fortuna y la permanencia de la misma se produce, sobre todo, en el caso de la suerte divina, que acompaña sin pausa al hombre inspirado. En cambio, en el caso de lo que denominamos “suerte humana”, dicha prosperidad existe y puede existir, sin duda, pero carece por completo de la característica de la continuidad observable en la primera. La suerte humana es humana, en efecto, por frágil e inconstante. Pero lo es también, y en mayor medida, porque es la suerte en estado puro, es decir, el margen de indeterminación y exposición a la indeterminación que escolta a todo ejercicio vital, a toda puesta en acción, a toda actividad virtuosa, en definitiva, acompañada de razón y orientada a la consecución del buen vivir. La fortuna propiamente humana emerge únicamente allí donde es posible establecer una relación de significación práctica entre el marco intencional de un agente

racional y el devenir que lo contiene. Una fortuna que acompaña estructuralmente toda vida práctica, si bien no favorece de manera continua la consecución excelente de la misma. La τύχη en el ámbito de la praxis se define, en conclusión, por el campo de acción que posibilita. Un dominio que limita y aúna la acción y la indeterminación, la razón y el azar, la decisión y el encuentro.

BIBLIOGRAFÍA

Las obras que aparecen citadas a continuación constituyen estudios que han sido utilizados directamente para la elaboración de la tesis doctoral. Omitimos aquí otros títulos que el lector encontrará mencionados en notas al pie a lo largo de la investigación dado su carácter meramente orientativo.

BIBLIOGRAFÍA PRIMERA PARTE:

FUENTES:

ESQUILO, *Aeschyli septem quae supersunt tragoediae*, ed. G. Murray, Clarendon Press, Oxford, 1995.

EURÍPIDES, *Euripidis fabulae*, ed. J. Diggle, vols. I-III, Clarendon Press, Oxford, 1981-1994.

HESÍODO, *Hesiod Theogony*, ed. M.L. West, Clarendon Press, Oxford, 1966.

-*Hesiodi opera*, ed. F. Solmsen, Clarendon Press, Oxford, 1970.

HIPÓCRATES, *Oeuvres completes d'Hippocrate*, vols. I-IX, ed. E. Littré, Bailliere, Paris (1839-1861)-Amsterdam, 1973.

HOMERO, *Homeri Ilias*, ed. T.W. Allen, Clarendon Press, Oxford, 1931.

-*Homeri Odyssea*, ed. von der Muhll, Basel, 1962.

PÍNDARO, *Pindari carmina cum fragmentis*, ed. H. Maehler (post B.Snell), Teubner, Leipzig, 1971-75 (5ªed.).

SÓFOCLES, *Sophocle*, vols. I-III, ed. A. Dain-P. Mazon, Les Belles Lettres, Paris, 1958-1968.

FRAGMENTOS Y RECOPIACIONES:

Arnim= *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. H. von Arnim, Stuttgart, Teubner, 1964 (citado SVF).

Diehl= *Anthologia Lyrica Graeca*, ed. E. Diehl, Teubner, Leipzig, 1925.

Diels-Kranz= *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vols. I-III, Weidmann, Zürich-Hildesheim, 1951-52 (6ª).

Nauck= *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, ed. A. Nauck, Olms, Hildesheim, 1962.

West= *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, ed. M.L. West, Clarendon Press, Oxford, 1971-71.

Las traducciones españolas de estas obras proceden de las siguientes ediciones :

ESQUILO-SÓFOCLES-EURÍPIDES= *Esquilo, Sófocles, Eurípides. Obras Completas*, edición coordinada por E. Crespo, Cátedra, Madrid, 2004 (J. Alsina traduce a Esquilo; J. Vara Donado traduce a Sófocles; J.A. López Férez y J. M. Labiano traducen a Eurípides).

FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS: *Filósofos Presocráticos. De Tales a Demócrito*, introd., trad. y notas de A. Bernabé, Alianza editorial, Madrid, 1988.

LÍRICOS GRIEGOS=

-*Líricos griegos arcaicos*, introd. y traducción de J. Ferraté, El Acantilado, Barcelona, 2000.

- *Antología de la poesía lírica griega (siglos VII-IV a.c)*, edición de C. García Gual, Alianza editorial, 1989 (3ª ed.).

HESÍODO, *Obras y fragmentos*, trad., introd.. y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz, Gredos, Madrid, 2000.

HIPÓCRATES= *Tratados hipocráticos*, en VIII volúmenes, Gredos, Madrid, 1988-2003.

HOMERO, *Iliada*, trad. de E. Crespo Güemes, Gredos, Madrid, 1991 (1ª).

-*Odisea*, trad. de J.M. Pabón, Madrid, 1982 (1ª).

PÍNDARO, *Odas y fragmentos*, trad., introd. y notas de A. Ortega, Gredos, Madrid, 1984.

LEXICA :

Boisacq, E. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg-Paris, 3ª ed. 1938.

Curtius, G., *Grundzüge der griechischen Etymologie*, Leipzig, 5ª ed., 1879.

Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, IV, 1, 1977.

Daremberg, Ch., Saglio, E. et Pottier, E., *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* Hachette, Paris, 1873-1919.

Ebeling, H. *Lexicon Homericum*, Bd. I-II, Leipzig, 1885.

Ernout, A. y Meillet, A *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris, 4ª ed. 1959.

Etienne, H., *Thesaurus graecae linguae*, Paris, I-VIII, 1848-1854.

Frisk, H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, II, 1970.

Herzog-Hauser, G., en: Pauly-Wissowa y Kroll, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, VII, A, 2, 1943, s.v. *Tyche*, col. 1643-1689.

Hild, J. A., en : Daremberg, Ch., Saglio, E. et Pottier, E., *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, II, 2, 1896, s.v. *Fortuna*, col.1264-1268 y 1276.

Liddel, H.G, R. Scott y H. Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 9ª ed. 1940, (reimpr. 1966, citado LSJ).

Pauly, A.-Wissowa, G., *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Alfred Drucken Müller Verlag, Stuttgart, 1958-1978.

Pokorny, J. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Francke Verlag, Bern, 1959.

Robertson, N., en: *Oxford Classical Dictionary*, II, 1970, s.v. *Tyche*, col. 1100-1101.

Roscher, W.H., *Ausführliches Lexicon des griechischen und römischen Mythologie*, Hildesheim, Leipzig, 1884-1937.

Ruhl, L., en: Roscher, W.H., *Ausführliches Lexicon des griechischen und römischen Mythologie*, V, 1916-1924, s.v. *Tyche*, col. 1309-1357.

Stock, St.G., en: Selbie, J.A. y Gray, L. H., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, VI, 1913, s.v. *Fortune*.

Ziegler, K., en: Pauly, A. –Wissowa, G, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, VII, A, 2, 1943, s.v. *Tyche*, col. 1689-1696.

LITERATURA SECUNDARIA:

Adkins, A., *Merit and Responsibility: a study in greek values*, Clarendon Press, Oxford, 1960 (reed. Chicago, Univ. Chicago Press, 1975).

Adorno, Francesco, “Nota sul significato di tyche in Aristotele. Fisica, II, 195b31-198^a13”, en: *Dialoghi di Archeologia* 1 (1967).

Allégre, F., *Étude sur la déesse grecque Tyche. Sa signification religieuse et morale. Son culte et ses représentations figurées*, Paris, 1889.

Allen T./ Italie, G., *Concordance to Euripides*, Bouma's Boekhuis, Groningen, 1970.

Argyroiopoulos, G., *Gesetz und Schicksal bei den Vorsokratikern*, Diss. Salzburgo, 1970.

Beardslee, John W. Jr., *The Use of ΦΥΣΙΣ in fifth-century Greek Literature*, The University of Chicago Press, Chicago, 1918.

Berner, F. K., *Techne und Tyche: die Geschichte einer griechischen Antithese*, Diss., Viena, 1954.

Berry, E.G., *The History and Development of the concept of Θεία μοιρα and Θεία τύχη*, The University of Chicago Press, Chicago, 1940.

Bianchi, U., *ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ. Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci*, Signorelli, Roma, 1953.

Boeder, H., *Grund und Gegenwart als Frageziel der frühgriechischen Philosophie*, La Haye, Nijhof, 1962.

Bourgey, L., *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, Vrin, Paris, 1953.

Büchner, K., “Solons Musengedicht”, en: *Hermes* 87 (1959), pp. 163-90.

Buriks, Agatha Anna, ΠΕΡΙ ΤΥΧΗΣ , *De ontwikkeling van het begrip tyche tot aan de Romeinse tijd, hoofdzakelijk in de filosofie*, Diss. Leiden, 1948.

Burkert, W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, en la serie *Die Religionen der Menschheit*, vol. 15, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1977.

Busch, G., *Untersuchungen zum Wesen der ΤΥΧΗ in den Tragödien des Euripides*, Diss., Druckerei Winter, Heidelberg, 1937.

Camp, J. van - Canart, P., *Le sens du mot θεῖος chez Platon*, Bibliothèque de l'Université de Louvain, Louvain, 1956.

Cioffari, V., *Fortune and fate from Democritus to Sto. Tomas*, Diss. Columbia Univ., New York 1935.

Conti, L. “Zur Bedeutung von τυγχάνω und ἀμαρτάνω bei Homer”, en: *Glotta. Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache* LXXV. Band. 1-2 Heft (1999), pp. 50-62.

Chantraine, P. “Le divin et les dieux chez Homère”, en : AA.VV, *Fondation Hardt. Entretiens sur l'antiquité classique*, Tome I : *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon Divin*, pp. 47-97.

DeHeer, C., MAKAP, ΕΥΔΑΙΜΟΝ, ΟΛΒΙΟΣ, ΕΥΤΥΧΗΣ: *A Study of the semantic Field denoting happiness in Ancient Greek in the End of the 5th Cent. B.C.*, Amsterdam, 1968.

Deichgräber, K. *Der listensinnende Trug des Gottes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1952.

Del Grande, C., *Hybris. Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica da Omero a Cleante*, Napoles, 1947.

Dietrich, B.C., *Death, Fate and the Gods. The development of a religious idea in Greek popular belief and in Homer*, Athlon Press, London, 1965.

Diller, H., “Ὅψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα”, en: *Hermes* 67 (1932), pp. 14-42.

Dover, K.J., *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Oxford, 1974 (reed., Indianapolis, Hackett, 1994).

Edmunds, A.L., *Chance and Intelligence in Thucydides*, Cambridge, Massachussets, 1975.

-Necessity, chance and freedom in the Early Atomists”, *Phoenix*, 26 (1972), pp. 342-357.

Ehnmark, E., *The idea of God in Homer*; Uppsala, 1935.

Festugière, A.-J., *La esencia de la tragedia griega*, trad. M. Morey, Barcelona, Ariel, 1986.

François, G., *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots ΘΕΟΣ, ΔΑΙΜΩΝ dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris, 1957.

Fränkel, H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums (Philological Monographs XIII)*, New York, 1951; trad. esp. de R. Sánchez Ortiz, *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*, Visor, Madrid, 1993.

-Wege und Formen frühgriechischen Denkens, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1955, (2ª ed. ampliada, 1960).

Furley, D., *Two Studies on Greek Atomists*, Princeton, 1967.

García Gual, C., *Quéreas y Calírroe*, en: Caritón, *Quéreas y Calírroe*. Jenofonte de Éfeso, *Efesíacas*. Introd. Carlos García Gual; traducción y notas de Julia Mendoza, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2002.

-*"Quéreas y Calírroe, de Caritón de Afrodisia"*, en: García Gual, C., *Los orígenes de la novela*. Istmo, Madrid, 1972. 201-24.

-*Historia, novela y tragedia*, Alianza editorial, Madrid, 2006, esp. pp. 96-117.

García Teijeiro, M., "Magias y supersticiones antiguas en el mundo actual", en: *Epieikeia, Studia Graeca in memoriam Jesús Lens Tuero*, Minerva Alganza Roldán (coord.), Athos-Pérgamos, 2000, pp. 153-68

-*"Orígenes de la prosa: filosofía arcaica"*, en: J. A. López Férez (coord.), *Historia de la literatura griega*, Cátedra, Madrid, 1988, pp. 243-57

-*"El recurso a lo maravilloso en el teatro griego"*, en: Teatro clásico y teatro europeo (sesiones I y II), Ayuntamiento de Burgos, 1993, pp. 7-12

Giannopolou, V., *Týche: fortune and chance in Euripides and fifth century historiography*, PhD Dissertation, Oxford, 2001.

Green, W.C., *Moirai: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge (Mass.), 1948.

Gundel, W., *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, Giessen, 1914.

Gundert, H., *Pindar und sein Dichterberuf*, Frankfurt, 1935.

Heden, E., *Homerische Götterstudien*, Diss. Uppsala, 1912.

Heinimann, F., *NOMOS und ΦΥΣΙΣ*, Basel, 1945

Herter, H., "ΤΙΕΠΙ ΤΥΧΗΣ", en: *Kleine Schriften*, Munich, 1975, pp. 76-90

Herzog-Hauser, G., "Tyche und Fortuna", en: *Wiener Studien* 63 (1948), pp. 156-164.

Hirzel, R., *Themis, Dike und Verwandtes*, Georg Olms Verlags Buchhandlung, Hildesheim, 1966.

Humphreys, S.C., "Dynamics of the Greek Breakthrough: The Dialogue between Philosophy and Religion", en S.N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, State University of New York Press, New York, 1986, pp. 92-110.

Isnardi Parente, M., *Techne*, La Nuova Italia, Firenze, 1966.

Jaeger, W., *Paideia. The Ideals of greek Culture*, Oxford, I-III, 1943-1945, trad. española, *Paideia. Los ideales de la cultura griega* F.C.E, Madrid, 1985 (9ª reimpr.).

Joos, P., *ΤΥΧΗ, ΦΥΣΙΣ, ΤΕΧΝΗ. Studien zur Thematik frühgriechischer Lebensbetrachtung*, Verlag P.G. Keller Wintertur, Züricher Dissertation, 1955.

- "Zufall, Kunst, Natur bei den Hippokratikern", en: *Janus* 47 (1957), pp. 238-252.

Kajanto, I., "Fortuna", en: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, H. Temporini-W.Haase (hrsg.), Band 17, De Gruyter, Berlin-N.York, 1981, pp. 503-558.

Kerényi, K., „Theos und Mythos“, en: AA.VV, *Religion und Religionen*, Festschrift Mensching, Bonn. Röhrscheid, 1966, pp.136-37.

- "<<Gott>> auf Griechisch", en: Kerényi, K., *Antike Religion*, WMA-Verlag, Wiesbaden-München-Wien, 1978.

Krause, W., "Die Ausdrücke für das Schicksal in Homer", en: *Glotta* 25 (1936), pp. 143-152.

Kube, J., *ΤΕΧΝΗ und ΑΡΕΤΗ: sophistisches und platonisches Tugendwissen*, W. de Gruyter, Berlin, 1969.

Kurz, D, *Akribeia. Das Ideal der Exaktheit bei den Griechen bis Aristoteles*, Diss., Göppingen, 1970.

La Roche, J. *Homerische Studien*, Wien, 1861.

Lehrs, K., *Populäre Aufsätze aus dem Alterthum. Vorzugsweise zur Ethik und Religion der Griechen*, Leipzig, 1856 (ampliada en 1876).

Leitzke, E., *Moirai und Gottheit im alten griechischen Epos*, Diss. Göttingen, 1940.

Lesky, A., *La tragedia griega*, trad. de J. Godó, Acantilado, Barcelona, 2001.

Lewy, H., “Einiges über Τύχη”, en: *Jahrbücher für klassische Philologie* 145 (1892), pp. 761-767.

Lloyd-Jones, H., *The Justice of Zeus*, Univ. of California Press, Berkeley, 1971.

Magris, A., *L'Idea di Destino nel Pensiero Antico*, 2 vols, Del Bianco Editore, Udine, 1984.

-“Pensiero del evento ed avvento del divino in Heidegger”, en: *Annuario Filosofico* 5 (1989), pp. 31-83.

Megino Rodríguez, C., *El pensamiento de Homero sobre la realidad psicológica en la Ilíada*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2002.

Mendieta, A. de, *Fatalisme et liberté dans la antiquetè grècque*, tesis, Universidad de Lovaine 1945.

Mette, Hans Joachim, “‘Schauen’ und ‘Staunen’“, en: *Glotta* 39 (1961), pp. 49-71.

Meuss, H., *Tyche bei den attischen Tragikern*. Programm des Kgl. Gymnasiums zu Kirschberg i. Schl., 1899.

Mugnier, R., *Le sens du mot θεῖος chez Platon*, Paris, 1930.

Nestle, W., *Euripides der Dichter der griechischen Aufklärung*, Druck und Verlag von W. Kohlhammer, Aalen, 1969.

Nilsson, M. P., *Geschichte der griechischen Religion*, I-II, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Munich, 1941 (2^a ed. 1961).

-“Götter und Psychologie bei Homer”, en *Archiv für Religionswissenschaft* 22 (1925), pp. 363-90.

Noerenberg, H.W., *Das Göttliche und die Natur in der Schrift über die heilige Krankheit*, Habelt, Bonn, 1968.

Opstelten, J.C., *Sophocles and Greek Pessimism*, trad. inglesa de A. Ross, Amsterdam, 1945 (reed. 1952).

Otto, W.F., *Altgriechische Gottesidee*, en: *Die Gestalt und das Sein*, Wiss. Buchgemeinschaft, Darmstadt, 1955.

Pohlenz, M., *Die griechische Tragödie*, Teubner, Berlin, 1930 (reed. Vandenhoeck & Ruprecht, 1954).

Posnansky, H., *Nemesis und Adrasteia*, Verlag von Wilhelm Koebner, Breslau, 1890.

Ramat, P. *La figura di Moira in Omero alla luce dell'analisi linguistica*, en: *Studi Italiani di Filologia Classica* 32 (1960), pp. 215– 48.

Reinhardt, K., *Sophokles*, Frankfurt, 1930 (reed. Oxford, Blackwell, 1979).

-*Aechylus als Regisseur und Theologe*, Berna, 1949.

Romilly, J. de, *Time in Greek Tragedy*, Cornell University Press, Ithaca, 1968.

-*L'Evolution du pathétique d'Eschyle à Euripide*, Paris, 1980, 1ªed. 1961.

Saïd, S. *La faute tragique*, Les Belles Lettres, Paris, 1978.

Schadewaldt, W., *Von Homers Welt und Werk*, Koehler, Stuttgart, 1965.

Schaerer, R., *L'homme antique et la structure du monde interieur d'Homère à Socrate*, Payot, Paris, 1958.

Schreckenberg, H., *Ananke: Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs*, Zetemata, Heft 36, Beck, München, 1964.

Snell, Bruno, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, 3ª ed. 1955; trad. esp. *Las fuentes del pensamiento europeo: estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la antigua Grecia*, Razón y Fe, Madrid, 1965.

Solmsen, F., *Beitrage zur griechischen Wortforschung*, Strasburg, 1909.

Stallmach, J., *Ate. Zur Frage des Selbst- und Weltverständnisses des frühgriechischen Menschen*, Meisenheim/Glan, 1968.

Strohm, H. *Tyche. Zur Schicksalfassung bei Pindar und den frühgriechischen Dichtern*, J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart, 1944.

Suárez de la Torre, E., “¿Religión griega o religiones de la Grecia Antigua?”, en: Myrtia. Revista de Filología Clásica 21 (2006), pp. 9-36

-“La lírica griega”, en; Cuadernos de literatura griega y latina 2 (1998), pp. 63-105

-“Píndaro y la religión griega”, en: Cuadernos de filología griega: estudios griegos e indoeuropeos 3 (1993), pp. 67-98

Theunissen, M., *Pindar: Menschenlos und Wende der Zeit*, Beck, München, 2000.

Thivel, A., „Le divin dans la Collection Hippocratique et son rôle dans l’histoire de la médecine (Colloque Strasbourg, 1972), Leyden, 1975, pp. 77-93.

Thummer, E., *Die Religiosität Pindars*, Commentationes Aenipontanae XIII, Universitätsverlag Wagner, Innsbruck, 1957.

Trede, M., *Kairos: l’à-propos et l’occasion. Le mot et la notion d’Homère à la fin du IVe siècle avant J.-C*, Editions Klincksieck, Paris, 1992.

Trümper, H. *Kriegerische Fachausdrücke im griechischen Epos. Untersuchungen zum Wortschatz Homers*, Basel, 1950.

Villard, L., *Týche: des origines à la fin du Vème siècle avant J.C*, Diss., Lille, 1987.

Vogt-Spira, G., *Dramaturgie des Zufalls. Tyche und Handeln in der Komödie Menanders*, Verlag C.H Beck’sche Verlagsbuchhandlung, München, 1992.

Walcot, P., *Envy and the Greeks*, Aris & Phillips, Warmister, 1978.

Wehrli, Fritz, *ΛΑΘΕ ΒΙΩΣΑΣ. Studien zur ältesten Ethik bei den Griechen*, B.G. Teubner, Leipzig-Berlin, 1931.

-Hauptrichtungen des griechischen Denkens, Artemis Verlag Zürich und Stuttgart, Zürich, 1964.

Welcker, F.G., *Griechische Götterlehre*, Göttingen, II, 1859.

Whitman, C. W. *Euripides and the Full Circle of Myth*, Cambridge, Mass., 1974.

Wilamowitz-Möllendorf, U. von, *Der Glaube der Hellenen*, I-II, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1932 (reed. Schwabe, Basel, , 1956).

-Homerische Untersuchungen, Berlin, 1884.

-*Sappho und Simonides. Untersuchungen über griechische Lyriker*,
Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1913.

Zimmerman, Arnd., *Tyche bei Platon*, Diss., Bonn, 1966.

BIBLIOGRAFÍA SEGUNDA Y TERCERA PARTE

ARISTÓTELES: EDICIONES, TRADUCCIONES Y COMENTARIOS

Aristotelis Opera, ex recensione I. Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica, 5 vols.,
G. Reimer Berlin, 1831-1870.

The works of Aristotle translated into english, bajo la dirección de J.A. Smith y W.D.
Ross, 12vols., Clarendon Press, Oxford, 1908-1952.

Aristote. Œuvres, Collection des Universités de France, G. Budé, Les Belles Lettres,
Paris, 1926-69.

Aristote. Œuvres, ed. J. Tricot, J. Vrin, París, 1946-62.

Aristotele Opere, a cura di G. Giannantoni, 4 vols., Laterza, Roma-Bari, 1973.

Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, ed. E. Grumach, Berlín, Akademie-Verlag, y Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WB), 1956.

Aristotelis Analitica Priora et Posteriora, recognovit brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford University Press, London 1968.

Aristotle, *Prior and Posterior Analytics*, a revised text with introduction and commentary by W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1949.

Aristotelis, *Ars rhetorica*, ed. R. Kassel, W. De Gruyter, Berlin-N.York, 1976.

Aristotelis Categoriae et Liber De Interpretatione, recognovit brevis adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello, Clarendon Press, Oxford, 1949.

Aristotle, *Categories and De Interpretatione*, translated with Notes and Glossary by J.L. Ackrill, Oxford Classical Texts, Oxford, 1963.

Aristotelis De anima, recognovit brevis adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxford Classical Texts, Clarendon Press, Oxford, 1956.

Aristotle's De anima, text, introduction and commentary by W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1961.

Aristotelis De Animalibus Historia, textum recognovit Leonhardt Dittmeyer, Teubner, Leipzig, 1907.

Aristote, *Histoire des animaux*, vols. I-III, ed. P. Louis, Les Belles Lettres, Paris, 1964-69.

Aristotelis, *De arte poetica liber*, ed. R. Kassel, Clarendon Press, Oxford, 1975 (1^a ed. 1965).

Aristotelis De Caelo Libri Quattuor, recognovit brevique adnotatione critica instruxit D.J. Allan, Oxford Classical Texts, Clarendon Press, Oxford, 1936; reimpr. corregida 1955.

Aristotele, *De caelo*, Introduzione, testo critico, traduzione note di O. Longo, Sansoni, Firenze, 1962.

Aristotelis De Generatione Animalium, recognovit brevique adnotatione critica instruxit H.J. Drossaart Lulofs, Oxford Classical Texts, Clarendon Press, Oxford, 1965.

Aristote, *Génération des animaux*, ed. P. Louis, Les Belles Lettres, Paris, 1962.

Aristote, *Du Ciel*, Texte établi et traduit par P. Moreaux, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France) Paris, 1966.

Aristotelis Ethica Eudemia, recognovit brevique adnotatione critica instruxit R.R. Walzer y J.M. Mingay, Oxford University Press, Oxford, 1991.

Aristotelis Ethica Nicomachea, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater, Oxford Classical Texts, Clarendon Press, Oxford, 1894.

Aristotelis Ethica Nicomachea, recognovit F. Susemihl, Teubner, Leipzig, 1912.

Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, Introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, 4 vols., Institut Supérieur de Philosophie, 1958 (2^a ed. 1970).

Aristotelis Fragmenta Selecta, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxford Classical Texts, Clarendon Press, Oxford, 1955.

Aristotelis Metaphysica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford Classical Texts, Clarendon Press, Oxford, 1967 (1^a ed. 1957).

Aristoteles, *Metaphysica*, edición de W. Christ, Teubner, Leipzig 1886; reimpr. Corregida 1895.

Aristoteles, *Metaphysik*, Grundtext, Übersetzung und Kommentar von A. Schwegler, Frankfurt a.M., 1960 (ed. Or. 1848).

Aristotelis, *Metaphysica*, ed. H. Bonitz, 2 vols., Bonn 1849 (el segundo vol., *Commentarius*, reimpr. Olms, Hildesheim, 1960).

Aristotele, *La Metafisica*, Introduzione, traduzione e commento di G. Reale, 2 vols., Loffredo, 1968 (reed. corr. bilingüe con ensayo introductorio, traducción y comentario, 3 vols. Vita e Pensiero, Milano, 1993).

Aristotle's Metaphysics, Books Γ, Δ and E, translated with notes by C. Kirwan, Clarendon Press, Oxford, 1979.

Aristoteles, *Metaphysik Zeta*, Text, Übersetzung und Kommentar von M. Frede und G. Patzig, 2 vols., Beck, München, 1988.

Aristotelis Meteorologica, brevisque adnotatione critica instruit F.H. Fobes, Harvard University Press, Cambridge, (Mass.), 1919.

Aristote, *Météorologiques*, 2 vols. texte établi et traduit par P. Louis, Collection des Universités de France Paris, 1982.

Aristotle On coming-to-be and passing away, a revised text with introduction and commentary by H.H. Joachim, Clarendon Press, 1922, (2^a ed. Olms, Hildesheim, 1970).

Aristote, *De la génération et de la corruption*, texte établi et traduit par R. Mugler, Les Belles Lettres, Paris, 1966.

Aristotelis Organon graece, edidit Th. Waitz, 2 vols. Scientia Verlag, Aalen, 1965 (ed. or. 1844-1846).

Aristotelis Opera, vol. III: *Librorum deperditorum fragmenta*, collegit ad adnotationibus instruxit O. Gigon, W. de Gruyter, Berlin, 1987.

Aristotelis Physica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxford Classical Texts, Clarendon Press, Oxford, 1950; reimpr. corrigida 1956.

Aristotle's Physics, a revised text with introduction and commentary by W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1960 (1^a ed. 1936).

Aristotelis Politica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxford Classical Texts, Clarendon Press, Oxford, 1957.

Aristotle, *The Politics*, Introduction, Prefatory Essays and Notes by W.N.L. Newman, 4 vols., Clarendon Press, Oxford, 1887-1902.

Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction by I. Düring, Almqvist & Wiksell, Göteborg-Stockholm, 1961.

Aristotele, *Protreptico. Esortazione alla filosofia*, a cura di E. Berti, Utet-Libreria, Torino, 2000.

Aristotelis Qui ferebantur librorum fragmenta, collegit V. Rose, Teubner, Lipsiae 1886 (reimpr. Stuttgart, 1967).

Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxford Classical Texts, Clarendon Press, Oxford, 1958; reimpr. corrigida 1970 .

Aristote, *Topiques*, tome I, livres I-IV, Texte établi et traduit par J. Brunschwig, Les Belles Lettres, Paris, 1967.

Aristotele, *I Topici*, Introduzione, traduzione e commento di A. Zadro, Loffredo, Napoli, 1974.

COMENTARISTAS, DOXÓGRAFOS, RECOMPILACIONES:

Los comentaristas griegos aparecen citados por la edición académica:

Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, 23 vols., Berlín, 1882-1909.

Juan Filopón, *Ioannis Philoponi, In Aristotelis Physicorum, Libros Tres Priores, Commentaria*, ed. Hieronymus Vitelli, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Vol. XVI, Berlin, 1887.

Simplicio, *Simplicii, In Aristotelis Physicorum, Libros Quattuor Priores, Commentaria*, ed. Hermann Diels, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Vol. IX, Berlin, 1882.

Temistio, *Themistii, In Aristotelis Physica Paraphrasis*, ed. Enricus Shenkel, *Comentaria in Aristotelem Graeca*, Vol. V, parte II, Berlin, 1900.

Asimismo, hemos utilizado las siguientes colecciones de textos:

Arnim, H., v. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vols. I-IV, Leipzig, 1905-1924 (citado: *SVF*).

Diels, H., *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879.

Diels, H.-Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Zürich-Hildesheim, 1951-52 (6ª).

LEXICA:

Bonitz, H., *Index Aristotelicus*, Darmstadt 1955 (Berlin 1870); *Aristotelis Opera*, ed. I. Bekker, op. cit., vol. V.

Liddell, H.,-G., Scott, R., -Jones, H.S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 9ª ed. 1940, (reimpr. 1966, citado LSJ), 1948.

TRADUCCIONES DE ARISTÓTELES AL CASTELLANO:

Acerca del alma, trad. de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1978, 4ª reimpr. 1999.

Acerca de la generación y la corrupción / Tratados breves de historia natural, trad. de Ernesto la Croce y Alberto Bernabé, Gredos, Madrid, 1998.

Acerca del cielo, trad. de Miguel Candel, Gredos, Madrid, 1996.

Ética eudemia, trad. de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1995.

Ética Eudemia, trad. de Carlos Megino, Alianza, Madrid, 2002.

Ética nicomáquea, trad. de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1995.

Magna Moralia, trad. y notas de Patricio de Azcárate, Losada, B. Aires, 2004.

Metafísica, trad. de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.

Física, trad. de Guillermo R. De Echandía, Gredos, Madrid, 1995.

Meteorológicos, trad. de Miguel Candel, Gredos, Madrid, 1996.

Partes de los animales, trad. de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel, Gredos, Madrid, 2000.

Poética, Prólogo, traducción y notas de A. López Eire, Istmo, Madrid, 2002.

Protréptico. Una exhortación a la filosofía, edición bilingüe de Carlos Megino Rodríguez, Abada, Madrid, 2006.

Política, trad. de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

Reproducción de los animales, trad. de Ester Sánchez, Gredos, Madrid, 1994.

Retórica, trad. de Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 1994.

Tratados de Lógica I (Órganon), trad. de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1994.

Tratados de Lógica II (Órganon), trad. de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1995.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA:

Ackrill, J.L., , *Aristotle's Ethics*, Oxford, 1973.

-*Aristotle the Philosopher*, Oxford University Press, Oxford, 1981.

Allan, D.J., “Causality, ancient and modern”, en: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume, 39 (1965), pp.1-18.

Annas, J., *The morality of happiness*, Oxford, 1993.

-“Aristotle on inefficient causes”, en: *Philosophical Quarterly* 32 (1982), pp. 311-26.

Arleth, E., “ΒΙΟΣ ΤΕΛΕΙΟΣ in der aristotelischen Ethik”, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 2 (1889), 13-21.

Arnim, H. v, *Die drei aristotelischen Ethiken*, Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophis-historische Klasse. Sitzungsberichte 202, Bd. 2. Abhandlung. Viena/Leipzig, 1924.

-*Eudemische Ethik und Metaphysik*, Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophis-historische Klasse. 207, Bd. 5. Abhandlung. Viena/Leipzig, 1928 .

Aubenque, P., *La prudencia en Aristóteles*, trad. esp de M^a José Torres Gómez-Pallete, Crítica, Barcelona, 1999.

-*El problema del ser en Aristóteles*, trad. esp. de V. Peña, Taurus, Madrid, 1994.

-“Physique aristotélicienne et langage”, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 31 (1968), pp. 125-132.

-“Entrevista a P. Aubenque: Entrevista a P.L. Aubenque, en: Revista Dilema, Universitat de Valencia 1(1997), pp. 5-22.

Baeumker, C., *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, Eine historische-kritische Untersuchung*, Münster, 1890.

Bailey, C., *The Greek Atomists and Epicurus: a study*, Clarendon Press, Oxford, 1922 .

Balme, D.M., “Greek science and mechanism I. Aristotle on nature and chance”, en: *The Classical Quarterly* 33 (1939), pp. 129-138.

-“Development of Biology in Aristotle and Theophrastus: Theory of Spontaneous Generation”, en: *Phronesis* 7 (1962), pp. 91-104.

-“Teleology and necessity”, en: *Philosophical issues in Aristotle's biology*, ed. Allan Gotthelf and James G. Lennox, Cambridge, 1987, pp. 275-285.

Barnes, J., *Los presocráticos*, trad. española de Eugenia Martín, Cátedra, Madrid, 1992.

Barnes, J., - Schoefield M. y -Sorabji, R.(eds.), *Articles on Aristotle*, 4 vols:

1. *Science* (Duckworth, London, 1975).
2. *Ethics and Politics* (Duckworth, London, 1977).
3. *Metaphysics* (Duckworth, London, 1979).
4. *Psychology and Aesthetics* (Duckworth, London, 1979).

Barnes, J., - Schoefield M. y -Sorabji, R.(eds.), *Aristotle: a selective bibliography*, Study Aids Volume VII, Revised Edition, Sub-Faculty of Philosophy, Oxford, 1980.

Becker-Freysenberg, A., *Die Vorgeschichte des philosophischen Terminus >contingens<*, Diss., Heidelberg, 1938.

Berti, E., *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova, 1965.

-*Studi aristotelici*, L.U. Japadre Editore, L'Aquila, 1975.

-*Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, Milano, 2004.

-*Aristotele nel novecento*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1992.

-(ed.) *Aristotle on Science: the "Posterior Analytics"*, Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum, Editrice Antenore, Padua, 1981.

Boas, G. "Voraussetzungen der aristotelischen Physik", en: Seeck, G.A. (ed.), *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Wege der Forschung, Band CCXXV, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, pp. 189-198.

Boeri, M.D., *Aristóteles. Física I y II*, traducción, introducción y comentario por Marcelo D. Boeri, Buenos Aires, Biblos, 1993.

-“Chance and Teleology in Aristotle”, en: *International Philosophical Quarterly* 35 (1995), 87-96.

Bondenson, W., “Aristotle on Responsibility for One’s Character and the Possibility of Character Change”, en: *Phronesis* 19, 1974 pp. 59-65.

Born, Max, *Natural philosophy of cause and chance*, Oxford, Clarendon, 1949.

Botros, S. “Precarious virtue”, en: *Phronesis* 32, 1987, pp. 101ss.

Bradie, M. y Miller, Fred. D., “Teleology and Natural Necessity in Aristotle”, en: *History of Philosophy Quarterly* 1(1984), pp. 133-46; también en Barnes, Schofield and Sorabji (eds.) *Articles on Aristotle*, op. cit. vol. II, pp.73-88.

Brague, R, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l’ontologie*, Paris, 1988.

Brentano, F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, G. Olms, Hildesheim, 1960.

Bröcker, Walter, *Aristoteles*, Klosterman, Frankfurt, 1974 (4° ed), trad. española de F. Soler, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1963.

Brunschwig, J., “Accident”, en: H. Burkhardt y B. Smith (eds.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, Munich, 1991, I, pp. 9-12.

-“Note sur la conception aristotélicienne de l’accident”, en : *Methexis: Études néoplatoniciennes présentées au professeur évanghélos A. Moutsopoulos*, Atenas, pp. 67-80.

Bubner, Rüdiger, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984.

-“Die aristotelische Lehre vom Zufall. Bemerkungen in der Perspektive einer Annäherung der Philosophie an die Rhetorik”, en Graeventiz, Gerhard von y Odo Marquard (eds.), *Kontingenz, Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe XVII*, in Zusammenarbeit mit Matthias Christen, Wilhelm Fink Verlag, München, 1998, pp. 3-21.

Bubner, R., - Cramer, K y Wielh, R. (eds.), *Neue Hefte für Philosophie*. Heft 24/25: *Kontingenz*, Göttingen, 1985.

Burnyeat, M.F., “Aristotle on Learning to be Good”, en: *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by A. Oksenberg Rorty, Berkeley-Los Angeles 1980, pp. 69-92.

Calvo Martínez, Tomás, “El azar en la Física de Aristóteles”, en: Gómez Pin, V (ed.), *Ontology Studies/Cuadernos de Ontología. III International Ontology Congress. Physis: From Greek Thought to Quantum Mechanics*, San Sebastián 1998, pp. 273-281.

Cambiano, G., “Automaton”, en *Studi Storici. Rivista Trimestrale dell'Istituto Gramsci* 3 (1994), pp. 613-633.

Charles, D., *Aristotle's philosophy of action*, Duckworth, London, 1984.

-“Teleological causation in the *Physics*”, en: L. Judson (ed.) *Aristotle's Physics: A collection of essays*, Oxford, 1991, pp. 101-128.

“Aristotle: Ontology and moral reasoning”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 (1986), pp. 119-144.

Clark, Stephen R.L., *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Antropology*, Clarendon Press, Oxford, 1975.

Cooper, John M., *Essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton University Press, Princeton, 1999. Nos interesan especialmente los siguiente trabajos contenidos en el volumen:

- "The Magna Moralia and Aristotle's moral philosophy", pp. 195-212.

- "Contemplation and happiness", pp. 212-237.

- "Aristotle on the goods of fortune", 292-312.

Cooper, John, M., "Hypothetical necessity and natural teleology", en: *Philosophical issues in Aristotle's biology*, ed. Allan Gotthelf and James G. Lennox, Cambridge, 1987.

- "Aristotle on natural teleology", en Malcom Schoefield and Martha Nussbaum (eds.), *Language and Logos: studies in ancient philosophy presented to G.E.L.Owen*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 197-222.

Cosenza, P., "Il caso e il contingente in Aristotele", en: *Il problema della Filosofia oggi*, Fratelli Bocca, Roma-Milano, 1953, pp. 700-707.

Cournot, A.A., *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, Paris, 1843.

- *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, Paris Hachette, 1851.

Craemer-Ruegenberg, I., *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Freiburg/München, 1980.

Charlton, W., *Aristotle's Physics, Books I and II, translated with introduction and notes*, Oxford, 1970, reprinted with new material 1992.

Chevalier, J., *La notion du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon*, F. Alcan, Paris, 1915; reimpr. Tarán, L (ed.), *Greek and Roman Philosophy*, Volume Eight, Garland Publishing, Inc., New York/London 1987.

Chroust, A.H., "Philosophy starts in Wonder (Aristotle, <<Metaphys.>> 982b12ff)", en: *Divus Thomas* 75 (1972), pp. 56ss.

De Gandt F. y Souffrin P. (eds.), *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, J. Vrin, Paris, 1991.

Delevsky, J., "Le Hasard dans la Nature et dans l'Histoire", en : *Revue de Philosophie de la France et de l'Étranger* 120 (1935), p. 1ss.

Diano, C., *Il concetto della storia nella filosofia del greci*, en: *Grande Antologia Filosofica*, dirigida por U.A. Padovani, coordinada por A.M. Moschetti, *Il pensiero classico*, II, Milán, 1954.

-*Forma y evento*, trad. esp. de C. Rendueles, Visor, Madrid, 2000.

-*Studi e saggi di filosofia antica*, Studia Aristotelica 6, Editrice Antenore, Padova, 1973.

- *Edipo figlio della Tyche. Commento ai vv. 1075-85 del' Edipo Re di Sofocle*, Estratto ad "DIONISO", Bolletino dell'Istituto Nazionale del Drama Antico , (vol.XV, n.1-14, Siracusa Gennaio-Ottobre 1952).

Donini, P.L., *L'Etica dei Magna Moralia*, Giapichelli Editori, Torino, 1965.

-*Ethos. Aristotele e il determinismo*, edizioni dell'Orso, Turín, 1989.

Dönt, E., "Die Schlusskapitel der Nikomachischen Ethik", en: *Antidosis, Festschrift für W. Kraus*, Wien, 1972, pp. 93-102.

Dudley, J.A.J., *The evolution of the concept of chance in the Physics and Ethics of Aristotle. A commentary on Phys. II, IV-VI*, Diss. Universiteit Nijmegen, Leuven, 1997.

Düring, I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, trad. de Bernabé Navarro, U. N. A. M., México, 1990.

Ebert, Theodor, "Aristotelischer und traditioneller Akzidenzbegriff", en: G. Patzig, E. Scheibe y W. Wieland (eds.), *Logik, Ethik, Theorie der Geisteswissenschaften* (Akten des XI. Deutschen Kongresses für Philosophie), Meiner, Hamburg, 1977, pp. 338-349.

Eriksen, T.B., *Bios theoretikos. Notes on Aristotle's Ethica Nicomachea X*, 6-8, Universitetforl., Oslo, 1976.

Everson, Stephen, "L'explication aristotélicienne du hasard", en: *Revue de Philosophie Ancienne* 6 (1988), pp. 39-76.

Faust, A. *Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen*, II vols., Winter, Heidelberg, 1931-32.

Ferrari, G. A., L'officina di Aristotele: natura e tecnica nel II libro della "Fisica", en: *Rivista Critica di Storia della Filosofia* XXXII (1977), pp. 144-173.

Fine, G., "Aristotle on determinism. A review of Richard's Sorabji *Necessity, Cause and Blame*", en: *The Philosophical Review* 90 (1981), 561-579

Frede, D., *Aristoteles und die Seeschlacht. Das Problem der Contingentia Futura in De Interpretatione* 9, en *Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben*, Heft 27, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970.

-“Aristotle on the limits of determinism: Accidental causes in *Metaphysics E3*”, en: Gotthelf, Allan (ed.), *Aristotle on nature and living things, Philosophical and historical studies presented to David M. Balme on his seventieth birthday*, Pittsburgh/Bristol, 1985, pp. 207-225.

-“The dramatization of determinism: Alexander of Aphrodisias ‘De Fato’”, en: *Phronesis* 27 (1982), pp. 276-98.

-“Aristotelian Accidents”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XVI (1998), pp. 133-159.

-“Omne quod est quando est necesse est”, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 54 (1972), pp. 153-167 .

-“Accidental causes in Aristotle”, en: *Synthese* 92 (1992), pp. 39-62.

-“Necessity, chance and ‘what happens for the most part’ in Aristotle’s *Poetic*”, en A. Oskenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle’s Poetics*, Princeton, New York, 1992, pp. 197-209.

Frede, M., “The Original Notion of Cause”, en: *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis 1987, pp. 125-50.

Freeland, Cynthia A., “Accidental causes and real explanations”, en: Judson (ed.), *Aristotle’s Physics: A collection of essays*, Oxford, 1991, pp. 49-72.

Freundlieb, M., *Studien zur Entwicklung des Kontingenzbegriff*, Diss. Bonn, 1933.

Fritz, K. von, "Teleologie bei Aristoteles", en: Seeck, G.A. (ed.), *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Wege der Forschung, Band CCXXV, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, pp. 243-250.

Furley, D., "What kind of Cause is Aristotle's final Cause?", en: Frede M. y Striker G. (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1996, pp. 50-79.

Gadamer, Hans Georg, "Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik", en: *Hermes* 63 (1928), pp. 138-164.

Gaiser, K., "Das zweifache Telos bei Aristoteles", en: *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum veranstaltet in Göteborg, August 1966, hrsg. von I. Düring, Heidelberg, Lothar Stiehm Verlag, 1969, pp. 97-113.

Gauthier, R.A., *La morale d'Aristote*, P.U.F, Paris, 1973 .

Giacon, C., *Il divenire in Aristotele*, Cedam, Padova, 1947.

Gierer, A., "Zufall und naturgesetzliche Notwendigkeit", en: Graeventiz, Gerhard von y Odo Marquard (eds.), *Kontingenz*, Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe XVII, in Zusammenarbeit mit Matthias Christen, Wilhem Fink Verlag, München, 1998, pp. 123-139.

Gigon, Olof, "Zwei Interpretationen zur Eudemischen Ethik des Aristoteles", en: *Museum Helveticum* 26 (1969), 204-16.

- "Das Proemion der eudemischen Ethik", en: *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, herausg. Von P. Moraux und D. Harflinger, Berlin/New York 1971, pp. 93-134 .

Goldschmidt, Victor, *Temps physique et temps tragique chez Aristote. Commentaire sur le Quatrième livre de la Physique (10-14) et sur la Poétique*, Vrin, Paris, 1982.

Gotthelf, A.(ed.), *Aristotle on nature and living things, Philosophical and historical studies presented to David M. Balme on his seventieth birthday*, Pittsburgh/Bristol, 1985.

-“Aristotle’s conception of final causality”, en: *Review of Metaphysics* 30 (1976-77), pp. 226-54.

-“Teleology and spontaneous generation in Aristotle: A Discussion”, en: *Apeiron* 22/4 (1989), 181-193.

Graeser, A., “Aristoteles’s Schrift ‘Über die Philosophie’ und die zweifache Bedeutung der ‘causa finalis’”, en: *Museum Helveticum* 29 (1972), pp. 44-61.

Graeventiz, Gerhard von y Marquard O. (eds.), *Kontingenz, Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe XVII*, in Zusammenarbeit mit Matthias Christen, Wilhem Fink Verlag, München, 1998.

Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, 6 vols., trad. de A. Medina, Gredos, Madrid, 1984 (1ª reimp. 1991).

-“Notes on some passages in the second book of Aristotle’s Physics”, en: *Classical Quarterly* 40-41 (1946-7), 70-76.

Gutschker, Th. *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, J.B. Metzner Verlag, Stuttgart-Weimar, 2002.

Hacking, I. *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*, trad. A.L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1995.

Hadot, P., “Sur divers sens du mot <πράγμα> dans la tradition philosophique grecque”, en : *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Vrin, Paris, 1980, pp. 309-319.

Hamelin, O., *Le système d’Aristote*, publié par L. Robin (2^a ed.), Alcan, Paris, 1931.

Hankinson, R.J., *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1998.

Happ, H., *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin/NewYork, 1971.

Hardie, W.F.R., *Aristotle’s Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1980 (2^a ed.).

Harth, D., “Schatten der Notwendigkeit. Ein Versuch über den Zufall in Wissenschaften und Künsten”, en: Bubner, R., K. Cramer y R. Wielh (Hg.), *Neue Hefte für Philosophie*. Heft 24/25: *Kontingenzen*, Göttingen, 1985, pp. 79-105.

Heiddeger, M., *-Was ist das-die Philosophie?*, Verlag Günther Neske Pfullingen, Tübingen, 1956.

-Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1985.

-, „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation (Natorp Bericht)“, en *Dilthey Jahrbuch* 6 (1989); trad. española de Jesús Adrián, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, Trotta, Madrid, 2002; incluido también en GA 62.

-Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik, Gesamtausgabe 62, hrsg. von Günther Neumann Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2005.

Heidel, W.A., *The necessary and the contingent in the Aristotelian system*, University of Chicago Contributions to Philosophy. Nr. 11, Chicago, 1890.

Heinaman, R., "Aristotle on accidents", *Journal of the History of Philosophy* 23 (1985) 311-24.

Heuss, Alfred, "Kontingenz in der Geschichte", en: Bubner, R., K. Cramer y R. Wielh (Hg.), *Neue Hefte für Philosophie*. Heft 24/25: *Kontingenz*, Göttingen, 1985, pp. 14-43.

Hinske, N., "Zwischen Fortuna und Felicitas. Glücksvorstellungen im Wandel der Zeiten", en: *Philosophisches Jahrbuch* LXXXV (1978), pp. 317-330.

Hintikka, J., *Time and necessity*, Oxford University Press, Oxford, 1973.

Hocutt, M., "Aristotle's four because", en *Philosophy* 49 (1974), 385-99.

Hull, D., "The conflict between spontaneous generation and Aristotle's metaphysics", en: *Proceedings of the Seventh Inter-American Congress of Philosophy*, vol II., Quebec, 1968, pp. 245-250.

Iniciarte, F., "Kontingenz und Willensfreiheit. Bemerkungen über den Begriff der Menschenwürde", en: Bubner, R., K. Cramer y R. Wielh (eds), *Neue Hefte für Philosophie*. Heft 24/25: *Kontingenz*, Göttingen, 1985, pp. 106-145.

Irwin, T.H., "Permanent happiness: Aristotle and Solon", en *Oxford studies in ancient philosophy* 3 (1985), pp. 89-124.

Jaeger, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1922; 1955 (2ª ed.); trad. española de José Gaos, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Fondo de Cultura Económica, México, 1946.

Jalbért, G., *Nécessité et Contingence chez saint Thomas d'Aquin et ses Prédécesseurs*, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1961.

Janarás, A., *Zufall und Bewegung bei Platon*, Inaugural Dissertation, Univ. Freiburg in Breisgau, 1960.

Janke, W., "Teleologie und Unendlichkeit", en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46 (1964), pp. 83-101.

Johnson, K., "Luck and good fortune in the eudemian ethics", en *Ancient Philosophy* 17 (1997), pp. 85-102.

Johnson, M. R., *Aristotle on Teleology*, Oxford-New Cork, 2005.

Jori, A., *Medicina e filosofia in Grecia tra V e IV sec. a.c. Alcuni momenti significativi*, II vols., Diss., Università degli Studi di Padova, 1989-1990.

- "Il caso, la fortuna e il loro rapporto con la malattia e la guarigione nel *Corpus Hippocraticum*", en *Le normal et le pathologique dans la Collection hippocratique*, Actes du Xème colloque international hippocratique, vol. I, Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de nice-Sophia Antipolis, 2002, pp. 197-244.

Judson, L., *Aristotle on necessity, chance and explanation*, PhD Dissertation, Oxford, 1986.

-(ed.) *Aristotle's Physics: A collection of essays*, Oxford, 1991.

- "Chance and always for the most part in Aristotle", en: Judson, L.(ed.) *Aristotle's Physics: A collection of essays*, Oxford, 1991, pp. 73-100.

-“What can happen when you eat pungent food”, en: Avgelis Nikolaos y Filimon Peonidis (eds.), *Aristotle on logic, language and science*, Sakkoulas Publications, Tesalónica, 1997, pp. 185-203.

-“Aristotelian Teleology”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Winter 2005 (en prensa), pp. 341-366.

Junkersfeld, M.J., *The Aristotelian-Thomistic concept of chance*, Ph.D. Dissertation (University of Notre Dame), 1945.

Kaul, N., *Der Zufall und die Theorie des tragischen Handlungsablaufes bei Aristoteles (eine Interpretation von Phys. B 4-6, 195b31-198a13 und Ars Poet. 9, 1452a1-10)*, Diss., Universität zu Köln, 1965.

Kenny, A., *Aristotle on the perfect life*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

-*The Aristotelian Ethics. A study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, 1978.

-“The Nicomachean Conception of Happiness”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume. *Aristoteles and the later Tradition*, 1991, pp. 67-80.

Kerhoff, M., *Kairos. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, San Juan, 1997.

Kuki, S., *Le problème de la contingence*, traducción al francés de Omodaka Hisayuki, Éditions de l'Université de Tokyo, Tokyo, 1966.

Kullmann, W., *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin/Nueva York, 1974.

-*Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1998

Lacey, A.R., *Philoponus. On Aristotle's Physics 2*, Nueva York, 1993.

Lasson, A., *Über den Zufall*, Berlin, 1918.

Lawrence, G., "Aristotle and the ideal life", en: *The Philosophical Review* 10, 1(1993), pp. 1-34 y en Gerson, Lloyd P. (ed.), *Aristotle. Critical Assessments*, vol. III, pp. 184-210.

Lennox, James G., "Aristotle on chance", en : *Articles on Aristotle*, vol. II, pp 116-125 (también está en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 66 (1984), 52-60.

- "Teleology, chance and Aristotle's theory of spontaneous generation", en: *Journal of the History of Philosophy* 20 (1982), 219-238.

Loening, R., *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, Hildesheim, 1967 (Jena, 1903).

Long, A.A., "Chance and natural law in Epicureanism", en: *Phronesis* 22 (1977) 63-88.

Louis, P., "La génération spontanée chez Aristote", en : *Revue de Synthèse* 49-52 (1968), 291-305.

Lugarini, L., *Aristotele e l'Idea della Filosofia*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1961.

Madigan, A., "Metaphysics E 3: a modest proposal", en: *Phronesis* 29 (1984), pp. 123-136.

Magruder, James E., "Notes on Aristotle's view of 'chance' and 'fortune'", en: *Kinesis* 1 (1969), pp. 75-81.

Makropoulos, Michael, "Kontingenz und Handlungsraum", en: Graeventiz, Gerhard von y Odo Marquard (eds.), *Kontingenz, Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe XVII*, in Zusammenarbeit mit Matthias Christen, Wilhem Fink Verlag, München, 1998, pp. 23-25.

- "Modernität als Kontingenzkultur. Konturen eines Konzepts", en: Graeventiz, Gerhard von y Odo Marquard (eds.), *Kontingenz, Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe XVII*, in Zusammenarbeit mit Matthias Christen, Wilhem Fink Verlag, München, 1998, pp. 55-79.

Mansion, A., *Introduction à la Physique Aristotélicienne*, Lovaina-Paris, 1913 (2ª ed. revisada y ampliada, Paris, 1987).

- "Der Charakter der aristotelischen Physik", en Seeck, G.A. (ed.), *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Wege der Forschung, Band CCXXV, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, pp. 29-38.

- „Sur la correspondance du logique et du réel“, en *Revue Néoscholastique de Philosophie* XXXV (1932), p. 305-340.

Mansion, Suzanne, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1976 (2ª ed.).

- "Les positions maîtresses de la philosophie d'Aristote", en : *Aristote et Saint Thomas d'Aquin*, Journées d'études internationales, Lovaina-Paris 1957, pp. 43-91.

Marquard, O., *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Reclam, Stuttgart, 1986, trad. española de Jorge Navarro Pérez, *Apología de lo Contingente. Estudios Filosóficos*, Institució Alfons el Magnanim, Valencia, 2000.

- "Das Über-Wir. Bemerkungen zur Diskursethik", en Stierle, K y Warning, R. (eds.), *Das Gespräch, Poetik und Hermeneutik*, vol. 11, pp. 29-44.

-“Einwilligung ins das Zufällige”, en *Neuer Zürcher Zeitung*, Nr. 30, del 5/6. 02. 1983, pp. 69-70.

Mele, A. R., “Choice and Virtue in the Nicomachean Ethics”, *Journal of the history of Philosophy* 19 (1981), pp. 405-423.

Meyer, S. S., *Aristotle on moral responsibility, character and cause*, Oxford/Cambridge Mass., 1993.

Micheli, G., “Il concetto di automa della cultura greca dalle origini al sec. IV A.C.”, en: *Rivista della storia della Filosofia* 3 (1998), pp. 421-462.

Mignucci, M., “ὥς ἐπὶ τό πολὺ et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science”, en : *Aristotle on Science, the Posterior Analytics*, editado por Enrico Berti, Padova, 1981, pp. 173-204.

Milhaud, G., “Le Hasard chez Aristote et chez Cournot”, en : *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1902, pp. 667-681.

Miller, Willard M., “Aristotle on necessity, chance and spontaneity”, en: *New Scholasticism* 47 (1973), pp.204-213.

Mills, Michael J., “Eudemian Ethics, θ , 2, 1247a7-13”, en: *Hermes* 109 (1981), pp. 253-256.

-“Aristotle’s dichotomy of Eutychia: Eudemian Ethics θ , 2, 1247b18-1248a15”, en: *Hermes* 111 (1983), pp. 282-95 .

Mingay, Jean M., “Some controversial passages in the Eudemian Ethics”, en: Paul Moraux y Dieter Harflinger (eds.), *Untersuchungen zur eudemischen Ethik, Proceedings of the Fifth Symposium Aristotelicum*, Berlin, De Gruyter 1971 (lower y Phil Harre).

Möllers, J., *Der praktische Zufall. Die aristotelische Zufallslehre und ihre Bestimmungen im Kontext moderner Handlungstheorie*, Diss., Julius-Maximilian-Universität zu Würzburg, Münster/Westf., 1994.

Moravcsik, J., "What makes reality intelligible? Reflections on Aristotle's Theory of Aitia", en: L. Judson (ed.) *Aristotle's Physics: A collection of essays*, Oxford, 1991, pp. 31-47.

Morel, P.M., *Démocrite et la recherche des causes*, Klincksieck, 1996.

Moureau, J., "Die finalistische Kosmologie", en: Seeck, G.A. (ed.), *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Wege der Forschung, Band CCXXV, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, pp. 60-76.

Mure, C.R.G., "Cause and because in Aristotle", en: *Philosophy* 50 (1975), pp. 356-7.

Natali, C., "Problemas de la noción de causa final en Aristóteles", en: *Anuario Filosófico* 32 (1999), pp. 39-57.

Nussbaum, Martha C., *The fragility of goodness. Luck and ethics in greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, trad. española de A. Ballesteros, , *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, Visor, Madrid, 1995.

- "Saving Aristotle's appearances", en: Nussbaum, Martha C. y Malcolm Schofield (eds.), *Language and Logos. Studies in ancient Greek Philosophy presented to G.E.L. Owen*, Cambridge University Press, Cambridge/London/New York/New Rochelle/Melbourne/Sidney, 1982, pp. 267-294.

Nussbaum, Martha C. y Schofield, M: (eds.), *Language and Logos. Studies in ancient Greek Philosophy presented to G.E.L. Owen*, Cambridge University Press, Cambridge/London/New York/New Rochelle/Melbourne/Sidney, 1982.

Obbink, D., “‘What all men believe – must be true’: Common Conceptions and *Consensio Omnium* in Aristotle and Hellenistic Philosophy”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* X (1992), pp. 193-231.

Oñate y Zubía, T., *Para leer la Metafísica en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*, Dykinson, Madrid, 2001.

-*El retorno de lo divino griego en la Postmodernidad*, Alderabán, Madrid, 2000.

- *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Dykinson, Madrid, 2004.

Owen, G.E.L., “Tithenai ta Phainomena”, en : *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, 1961, pp. 83-103; también en Barnes, J., Schofield, M. and Sorabji R. (eds.), *Articles on Aristotle, vol. I*, London, 1975, pp. 113-126.

Owens, J., “Teleology of nature in Aristotle”, en: *The Monist* 52 (1968), pp. 159-73 .

Pavlopoulos, M., “Aristotle’s Natural Teleology and Metaphysics of Life”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXIV (2003), pp. 133-181.

Pérez de Tudela Velasco, J., Introducción, notas y comentarios al *Poema* de Parménides, ed. y trad. de A. Bernabé, Istmo, Madrid, 2007.

Piéron, H, “Essai sur le Hasard. La psychologie d’un concept”, en : *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1902 , pp. 680ss.

Preus, A., “Aristotle’s natural necessity”, en *Studi Internazionali di Filosofia* 1 (1969), pp. 91-100.

Quevedo, A., <<*Ens per accidens*>>. *Contingencia y determinación en Aristóteles*, Eunsä, Pamplona, 1989.

Reidemeister, K., "Kosmologie des Aristoteles", en Seeck, G.A. (ed.), *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Wege der Forschung, Band CCXXV, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, pp. 219-226.

Rensch, B.B., "Drei heterogene Bedeutungen des Begriffs 'Zufall'", en: *Philosophia naturalis* 18 (1980), pp. 197-208.

Rescher, N., *LUCK. The brilliant randomness of everyday life*, Farrar Straus, Giroux, New York, 1995.

Riondato, E., *Storia e Metafisica nel Pensiero di Aristotele*, Editrice Antenore, Padova, 1961.

Rist, J.M., "Some aspects of Aristotelian teleology", en: *Transactions of the American Philology Association* 96 (1965), pp. 337-349.

Ross, W.D., *Aristotle's Metaphysics*, II vols, Clarendon Press, Oxford, 1975 (1ª ed. 1924).

-*Aristotle's Physics, A revised text with introduction and commentary*, Clarendon Press, Oxford, 1960 (1ª ed. 1936).

Rossi, G., "Entre lo accidental y lo aparente: la peculiar constelación causal del azar según Aristóteles", en: *Tópicos* 30 (2006), pp. 147-170.

Sambursky, S., "On the possible and the probable in Ancient Greece", en: *Osiris* 12 (1956), pp. 35-48.

Scheibe, Erhard, “Die Zunahme des Kontingenten in der Wissenschaft”, en: Bubner, R., K. Cramer y R. Wielh (Hg.), *Neue Hefte für Philosophie*. Heft 24/25: *Kontingenz*, Göttingen, 1985, pp. 1-13.

Schepers, H., “Möglichkeit und Kontingenz – Zur Geschichte der philosophischen Terminologie vor Leibniz”, en *Filosofia* 14 (1963), pp. 901-914.

Schuhl, P.M., *Le Dominateur et les possibles*, P.U.F., Paris, 1960.

Seeck, G.A. (ed.), *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Wege der Forschung, Band CCXXV, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975.

Seel, G., *Die aristotelische Modaltheorie*, Berlin/New York 1982.

Segond, J., *Hasard et contingence*, Hermann & Cie Éditeurs, Paris 1938.

Severino, E., *Destino della necessita. κατὰ τὸ χρεών*, Milano, Adelphi, 1980 (reimpr. 1999).

Sharples, R.W., “Responsibility, chance and not being“, en: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* XXII (1975), pp. 37-63.

Smith, Robin, „Filling in Nature’s Deficiencies“, en: Preus, A. y Anton, John P. (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. 1, *Aristotle’s Ontology*, State University Of New York Press, Nueva York, 1992, pp. 293-312.

Solmsen, Friedrich, *Aristoteles System of the Physical World. A comparison with his predecessors*, New York, 1960.

Sorabji, Richard, *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle’s Theory*, Duckworth & Co., London, 1980, trad. española de Ricardo Sallés, *Necesidad, Causa y Culpa. Perspectivas sobre la teoría de Aristóteles*, Universidad Autónoma de México, México D.F., 2003.

-“Causation, laws and necessity”, en: Schofield, M., Burnyeat M. and Barnes J. (eds.), *Doubt and Dogmatism: studies in Hellenistic epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

Spörri, W., “Inkommensurabilität, Automaten und philosophisches Staunen im Alpha der “Metaphysik” ”, en: Jürgen Wiesner (ed.) *Aristoteles Werk und Wirkung*, Erster Band, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1985, pp. 239-272 .

Stallmach, J., *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*. Meisenheim, 1959.

Striker, G., “Notwendigkeit mit Lücken. Aristoteles über die Kontingenz der Naturvorgänge”, en: *Neue Hefte für Philosophie* 24-25 (1985), pp. 146-164.

Ströker, E. “Kontingenz und Faktizität in wissenschaftstheoretischer Perspektive”, en: Graeuentz, Gerhard von y Odo Marquard (eds.), *Kontingenz, Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe XVII*, in Zusammenarbeit mit Matthias Christen, Wilhem Fink Verlag, München, 1998, pp. 109-116.

Theobald, D.W., “Accident and Chance”, en: *Philosophy* 45 (1970) pp. 106-113..

Torstrik, Ad., “ ΠΕΡΙ ΤΥΧΗΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΑΥΤΟΜΑΤΟΥ. Arist. Phys. B 4-6”, en: *Hermes* 9 (1875), 425-470.

Troeltsch, H., “Die Bedeutung des Begriffs der Kontingenz”, en: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Mohr, Tübingen, 1922, pp. 769-777.

Tugendhat, E., *ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ: Eine Untersuchung zu Struktur and Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Alber, Freiburg i.Br., 1968.

Ulmer, K., *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1953.

Untersteiner, M., *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1954.

Urbanas, A., *La Notion d'Accident chez Aristote. Logique et métaphysique*, Les Éditions Bellarmin/Les Belles Lettres, Montreal/Paris, 1988.

Vanier, J., *Le Bonheur. Principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris/Bruges, 1965.

Verbeke, Gérard, "Happiness and chance in Aristotle", en: *Aristotle on Nature and Living Things*, ed. Allan Gotthelf, Pittsburg/Bristol, 1985, pp- 247-258.

- "L'ideal de la perfection humaine chez Aristote et l'évolution de sa noétique", en : *Fontes Ambrosiani* 25 (1951) (Miscellanea Giovanni Galbiati), 79-95.

- "Nécessité de la génération selon Aristote", en : *Energeia. Etudes aristotéliciennes offertes a Mgr. Antonio Jannone*, Paris, 1986, pp. 199-212.

- "Démarches de la réflexion métaphysique chez Aristote", en : *Aristote et les problèmes de méthode*, segundo Symposium Aristotelicum, Louvain/Paris, 1961, pp. 107-119.

- "Philosophie et conceptions préphilosophiques chez Aristote", en : *Revue Philosophique de Louvain* 59 (1961), pp. 405-30.

- "Le hasard et la fortune. Réflexions d'Albert Le Grand sur la doctrine d'Aristote", en : *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 70 (1978), pp. 29-48.

Verdenius, W.J., "Human Reason and God in the Eudemian Ethics", en : *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, Akten des 5. Symposium Aristotelicum*, herausgegeben von Paul Moraux und Dieter Harflinger, Berlin, 1971, pp. 285-297 .

- "Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion", en: *Phronesis* 5 (1960), pp. 56-70.

-
Verweyen, J.M., *Philosophie des Möglichen*, Leipzig, 1913.

Vigo, Alejandro G., *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Alber, Freiburg/München, 1996.

-*Estudios aristotélicos*, Eunsa, Navarra, 2006

Volpi, F., *Heidegger e Aristotele*, Daphne Editrice, Padova, 1984.

Vuillemin, J., *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Minuit, Paris, 1984 (reed. 1997).

Wagner, H., *Aristoteles Physikvorlesung*, Berlin, 1979.

Waterlow, Sarah, *Nature, change and agency in Aristotle's Physics. A philosophical study*, Clarendon Press, Oxford, 1982.

-*Passage and possibility. A study of Aristotle's modal concepts*, Clarendon Press, Oxford, 1982.

Weidemann, H., "Aristoteles und das Problem des kausalen Determinismus (Met. E3)", en: *Phronesis* 31 (1986), pp. 27-50.

Weil, S., *La fuente griega*, trad. de J.L. Escarpín y M^a Teresa Escarpín, Trotta, Madrid, 2005.

Weiss, Helene, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basel, 1942.

Wetz, Franz J., *Das nackte Dass – Zur Frage der Faktizität*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1990.

-*Lebenswelt und Weltall –Hermeneutik der unabweislichen Fragen*, Stuttgart 1994.

-“Die Begriffe ‘Zufall’ und ‘Kontingenz’”, en Graeventiz, Gerhard von y Odo Marquard (eds.), *Kontingenz*, Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe XVII, in Zusammenarbeit mit Matthias Christen, Wilhem Fink Verlag, München, 1998, pp. 27-34.

-“Kontingenz der Welt - ein Anachronismus?”, en Graeventiz, Gerhard von y Odo Marquard (eds.), *Kontingenz*, Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe XVII, in Zusammenarbeit mit Matthias Christen, Wilhem Fink Verlag, München, 1998, pp. 81-106.

White, M.J., *Agency and Integrality. Philosophical Themes in the Ancient Discussion of Determinism and Responsibility*, Dordrecht, 1985.

Wieland, W., *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1962 .

-“Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik”, en *Kant-Studien* 52 (1960-1), pp. 206-19; traducción inglesa de Malcom Schofield bajo el título: “Aristotle’s Physics and the Problem of Inquiry into Principles”, en: J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. I, London, 1975, pp. 127-140.

-“The Problem of Teleology”, en: J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. I, London, 1975, pp. 141-161.

Williams, B., “Moral Luck”, en: *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

Windelband, W., *Die Lehren vom Zufall*, Henschel, Berlin, 1870.

Woods, M., *Aristotle's Eudemian Ethics, Books I, II and VIII. Translated with a Commentary*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1982.